
162

1

كواكب على المنظومه

Süleymaniye Kütüphanesi
Kısım AMCA ZADE HÜSEYİN PAŞA
Yeni CO 4303
Eski Kayıt No 162

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحان من سطر فى صحايف الاكوان ايات توحيده وتحميده ونصب على صفايح
الاعراض والاعيان براهين تقديسه وتمجيده احكم بمحكم الكتاب اصول الشريعة
الغراء فاضحت شامخة العماد راسخة الاساس ونور بنبراس السنة الزهراء
منار الحنيفة البيضاء فوضح باجماع الآراء اقتباس القياس فالحمد لله على ما
اسبغ من اذيال الافضال والحمد لله على ما افرغ من سجال
النوال والشكر لله على نعمائه والصلاة والسلام على سيدنا محمد اعظم انبيائه
واكرم احبائه وعلى آله واصحابه واصفيائه المستمسكين بعروة عهده
والمستوثقين بحبل ولايه وبعد فيقول الفقير الى ربه الصمد محمد بن
حسن بن احمد المعروف بالكوراني لما وفقنى الله تعالى لتاليف الكتاب الموسوم
بالفرائد السميه شرح منظومتى الفقهيه المسماه بالفرايد السنيه رغب فيه
الطلاب لكونه وافيا بالمطالب من غير اطناب وارتاح اليه الاذكياء من اولى
الالباب لكونه كافيا بالمآرب من غير اسهاب لكن لما كان كثير من المسائل
لا يتسنى الى كنهه الوصول بدون الوقوف على فن الاصول اذ الفقه
والاصول فنان متعاضدان تعاضد الكف والساعد وعلمان ملتيمان

التيام

التيام الاجزاء لشئ واحد كنت اتمنى لو حظيت من الاصول بسهم ومنيت فيه
ايضا بنثر ونظم ليكون لى ما ارجح اليه واعول فى تلك المسايل عليه وهيهات
وانى يا بعد ما اتمنى

تمنيتها بالرقتين ودارها ٭ باقصى العضا يابعد ما اتمناه

كيف ونسبة مابين الاصول والفروع نسبة مابين المفرد وصيغة منتهى الجموع
فالاصول فن تتشعب منه فنون تختلف منها الشؤون وتختلط فيها
الظنون طالما جمحت شوارده على الطلاب ونفرت اوابده فلم تانس الا
بشهم تام الادوات والاسباب وانى اخذت السن من قواى ودهب مع
الركب اليمانين هواى فقد ذهب رونق العمر وتصرم ولم يبق سوى
رمنة من ام اوفى لم تكلم فكيف لى باصطياد العنقا وانى يتيسر لى اقتياد
الجوزا وهب انى اعملت جدى وبذلت فى ذلك جهدى فكيف اشب
ضراما اصلد الدهر زنده واحل عقدا تولى الزمان شده وانى
لفى زمن صعب ساء خلقه وليل خطب اشتد غسقه لم تلد فلقه
فالفضل عد فيه فضولا والجهل عاد على المهامات محولا

اذا المركز للفضل ثم مزية ٭ على النقص فالويل الطويل لمن بغى

نبينا انابين اقدام لشدة الاوام واجام لعزة المرام وقد استشعرت باليأس
لما انا عليه من ضعف الحال وغاية العجز وفرط الكلال اذا استبشرت بان
التحقق بما هو من اوصاف العبودية مستدع الى الاستفاضه من الالطاف
الربوبيه فكانما نشطت من عقال وحركنى داعى الحال فى الحال
فشرعت بعون الملك المتعال فى منظومة محذوة حذو المنار من غير
اقلال ولا اكثار اللهم الا ما اقتضاه المقام من ايضاح مرام واصلاح
نظام حتى تم بتقدير العزيز العليم خلقها القويم فى احسن تقويم
كافيه فى المطالب وافيه بالمقاصد والمآرب وسميتها منظومة الكواكب
ثم شرعت فى شرح يذلل منها الصعاب ويكشف عن وجوه مخدراتها
النقاب رافعا الكلف الفراعة والانقباض خافضا اجنحة الذلة والانكسار

مستفرغا الدموع الغزار مستمطل الغيث المدرار، اواصل السهر، وارعى النجوم لانتقاط
الدرر، حتى جاء بعون خالق القوى والقدر، على امتن نظام واحسن ما يكون من الصور
تمتد اليه اعناق الحدات، وتكاد تحمله مهرة الفن على اطباق الاحداق، وستطلع
عليه اذا احدقت بعين الانصاف اليه، وسميته بعون الرب الواهب، ارشاد الطالب
الى مطرح الكواكب، متفرعا الى الحي القيوم، ان ينفع به على وجه العموم، وانى لم
اعزبه بغير اسمه العظيم، ولم اخ مطايا الرجا الا بجنابه الكريم، نعسى ان ينتفع به
يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم، فوا عجبا ممن يكون عبدا للخلائق
كيف يهدا الى مخلوق، ومن يكون بباب الرزاق الذي يسجرى ممرزوق، ولهى
ان الدنيا احقر من ان تجعل وسيلة، فضلا عن ان يتوسل اليها بنشر فضيلة، وما
هي الا سراب لاشراب، وآل ولا مآل، تلاعبت بنا الاضداد، وتشاكلت فيها
تقايض بينها نسبة العناد، يقظة هي منام، وحقيقة هي اوهام، وفقر هو الغنى
ويأس هو غاية المنى، وعزة هي عين الذلة، وصحة هي نفس العلة، يرغب
فيها كل غبي دني، ويترفع عنها كل زكي ابي، وحيث عرفتها بوجهها وحققتها
بكنهها آل بي المحال الى قول من قال،

لزوم البيت اروح في زمان ... عدمنا فيه فايدة البروز
فلا السلطان يرفع من محلي ... ولست على الرعية بالعزيز
ولست بواجد حرا كريما ... اكون لديه في حرز حريز

وتوفرت على درس الفقيه، وكتاب انظر فيه، وتفريط في جنب الله اسعى في
تلافيه، متاسفا على عمر مضى كالخيال، ممتثلا بقول من قال،

شاع في الفناء سفلا وعلوا ... وانا في اموت عضوا فعضوا
ليس يمضي من ساعة بي الا ... نقصتني عمرها بي جزوا
ذهبت جد في لطاعة نفسي ... وتطلبت طاعة الله تضوا
لهف نفسي على ليال وايام تقضيتهن لعبا ولهوا
قد اسأنا كل الاساءة اللهم صفحا عنا وغفرا وعفوا

واستغفر الله العظيم واتوب اليه

سبحان ربنا وجل حمده تبارك اسمه وعز مجده

سبحان علم للتسبيح الذي هو التبعيد عن السوء قولا واعتقادا وانتصابه على المصدرية
بفعل متروك اظهاره اي اسبح سبحانه اي انزهه تنزيها خاصا بشانه عن كل ما لا
يليق بجنابه عز شانه ففي كلمة سبحان مبالغات صيغة التفعيل والعدول عن المصدر
الى العلم المشير الى الحقيقة الحاضرة في الذهن واقامته مقام الفعل وقيل هو مصدر
كغفران لانه سمع له فعل تلاقي والمراد به التنزيه وهو الايق لاسناده الى ذاته تعالى
اي تنزه بذاته تنزها لايقا بشانه تعالى وجل حمده اللايق به عن الاحصاء كما قال
عليه الصلاة والسلام سبحانك لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك ثم هذا
البيت كله حمد فان الحمد هو الوصف بالجميل على وجه يشعر بالتعظيم لاقول القائل
الحمد لله فحسب بل هذا القول فرد من افراد الحمد اجمالي كما ان قولنا تعالى ربنا وتقدس
وتبارك اسمه وعز مجده فرد من افراده تفصيلي ثم ان خص الحمد بما يكون بازاء امر
اختياري كان اخص من المدح لانه قد يكون بازاء ما ليس اختياريا كمدحت اللؤلؤة
على صفائها وكان ما وقع من حمده سبحانه على صفاته باعتبار اثارها لكن لا اشعارا بالختا
بعض الفضلاء من ان مفهوم الحمد لغة لا يقتضي ذلك التخصيص كما اذا كان متعلق
الحمد هو الباعث عليه فيما اذا وصف زيد بالشجاعة من غير ذكر محمود عليه فان الشجاعة
من حيث وقوع الوصف بها محمود به ومن حيث قيامها بمحلها محمود عليه ودعوى ان
المراد اثارها خلاف الظاهر وكون المحمود مختارا كما يشهد به موارد استعمالات الحمد
لا يقتضي تخصيص متعلقه بالاختياري حتما ولا اختصاص الحمد باللسان كما ينبئ عنه لفظ
الوصف كان ابين شعب الشكر ولذا ورد الحمد راس الشكر ما شكر الله عبد لم يحمده
وذلك لان الشكر فعل ينبئ عن تعظيم المنعم بسبب انعامه سواء كان باللسان او
الجنان او الاركان غير انه يختص بالفواضل والحمد قد يكون على الفضايل ايضا فبينهما
عموم وخصوص من وجه وحقيقة معنى الشكر اشاعة النعمة كما ان نقيضه اي الكفران
ينبئ عن الستر ولا ريب ان دلالة النطق شيوع ودلالة على مكان النعمة وان كانت
دلالة الافعال اقوى وليس للحمد حمدا الا باعتبار ذلك الاظهار ومن ثمة قال
بعض محققي الصوفية حقيقة الحمد اظهار الصفاة الكمالية فقد يكون ذلك بالاقوال

وقد يكون بالافعال وهذه اقوى لان الافعال كاثار السخاوة تدل عليها قطعا بلا تخلف
بخلاف الدلالة اللفظية الوضعية ومن هذا القبيل حمدة تعالى ذاته فانه سبحانه حين بسط
بساط الوجود على ممكنات لا تحصى ووضع عليها موائد كرمه لا تتناهى فقد كشف عن صفا
كماله واظهر هابدلالات قطعية غير متناهيه اذ كل ذرة من ذرات الوجود تدل عليها وليس في
العبارات مثل هذه الدلالات واليه الاشارة بالحديث الشريف المتقدم فقوله عليه الصلاة والسلام
انت كما اثنيت على نفسك استيناف جيء به بيانا للعجز عن الاحصاء اي ثناؤك اللائق بك هو كما
اثنيت على نفسك وليس ذلك بمقدور لي فانت مبتدا وما بعده خبر وهو كما اذا اثنيت على
رجل جميل فيقال لك هو كما مدحت او كما قلت فما قيل من ان معنى الحديث الى لا اضبط ثناء
عليك انت كما اثنيت على نفسك على ان ما موصولة او موصوفة او مصدرية وانت تاكيد للكاف
وكما منصوب على الحال او على الصفة او على المصدرية ففيه انه مع كون ذي الحال نكرة على تقدير
الحلل وارتكاب التاكيد مع عدم اقتضاء المقام اياه يوهم ثبوت الاحصاء في الجملة لما ان النفي
اذا دخل على كلام مقيد بقيد ما انصب الى القيد وبقي اصل الكلام مثبتا فيصير المعنى حينيذ لا احصي
ثناء ما مثل ثنائك على نفسك فيوهم احصاء ثناء عليه في الجملة وهو لا يناسب المقام
وصرفه الى معنى لا اقدر كما زعم فمع انه خلاف ما يقتضيه اللفظ عنه غنى بما بينا تامل
وقوله تبارك اسم تنزيه وتقديس مقرر لما تكرر مرارا لتوحيده لما فيه من معنى
النماء والزيادة او كثرة الخير فعلى الاول معناه تعالى اسمه على سائر الاسماء اذ لا يخلو
شيء منها على ما يدل عليه وعلى الثاني تكاثر الخير الفايض منه اذا دعي به كما قال
تعالى تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام وهو من الصيغ التي لا تستعمل الا لله سبحانه
وفيها مبالغتان لان الزنة في الاصل للمبالغة والفعل متى غولب فيه فاعله جاء
لقوة الداعي ابلغ مما اذا زاوله وحده واذا تبارك اسمه سبحانه فما ظنك بذاته
تعالى وتقدس وفي ذكره عقيب التسبيح امتثال لقوله فسبح باسم ربك العظيم اي
فنزهه بذكر اسمه عما لا يليق بجنابه عز مجده عن ان يدانيه مجد اذ ليس فرد من
افراد المجد الا وهو فايض من اسمه المجيد

ثم الصلاة والسلام سرمدا على النبي المصطفى محمد

آثر ثم اشعارا بتفاوت الرتبة بينه وبين المعطوف عليه فانه عليه الصلاة والسلام

هو

هو الوسيلة العظمى والسرمد الدايم من السرد وهو التتابع ومنه قولهم في الاشهر
الحرم ثلثة سرد واحد فرد والميم زايدة مثلها في دلامص في دلاص للدرع كما ذكره
الكشاف والنور في الاصل كيفية تدركها الباصرة اولا وبواسطتها تدرك المبصرات
كالكيفية الفايضة من الشمس على الاجرام والهدى مصدر كالتقى والمراد به الدلالة
على ما من شانه الايصال الى المطلوب والمراد انه عليه الصلاة والسلام للبصاير كالنور
للبصر فلا يتوصل الى الهدى الا بواسطته عليه الصلاة والسلام

وآله وصحبه الاخيار والتابعين السادة الاطهار

لم يعبر بعلى اشعارا بكمال تبجيلهم وان جاز دخولها اشعارا بنوع استقلال اذ
المكروه تمامه والاخيار جمع خير بالتشديد والاطهار جمع طاهر كصاحب واصحاب

يقول راجي اللطف في العواقب محمد بن الحسن الكوكبي

في العواقب متعلق باللطف لا براجي والجمع المحلى باللام للعموم وعاقبة كل شيء آخره
ولا ريب ان كل آخر لسابقه فالمرجو منه سبحانه اللطف المستمر للآنات كلها ومحمد
بدل او عطف بيان من راجي حذف منه التنوين تخفيفا قال ابن الحاجب في اماليه اذا
وقع ابن صفة بين علمين كان ذلك سببا لتخفيف لفظي هو حذف التنوين وكتبي
هو حذف الالف واذا فقدا يعني الوصفيه وكونه بين علمين او فقد احدهما
ثبت الاصلان الالف والتنوين والسر فيه ان وقوع ابن بين علمين او بينهما غير
صفة قليل ويشترط في حذف الف ابن خطا ان لا يكون اول سطر لان القارئ
ينتهي الى آخر السطر ثم يبتدي باول السطر الثاني فكرهوا ان يكتبوه على خلاف ما
يوجبه النطق غالبا لان الحذف انما كان على خلاف القياس لاجرائه مجرى الوصل
الغالب فيه فاذا فات ذلك الموجب لم يكن للحذف وجه والالف واللام في المحسن
للمح الاصل فانه في الاصل صفة والكوكب لقب جدنا قطب العارفين سيدنا الشيخ محمد
الكوكبي نسبة الى الكوكب فانه كان مرشدا وقتها هاديا للطالبين اخذا من قوله عليه الصلاة
والسلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وهو كان مقتديا بهم هاديا بهديهم
كما ذكره المؤرخون

احق ما اليه تصرف الهمم وما به نظام احوال الامم

الفقه فالصلاح فى ذا الدار به كذا الفلاح فى القرار
وانه لازع المناصب جميعها وارث المكاسب

وكفاه شرفا ما فى قوله سبحانه فلولا نفر من كل فرقة منهم طايفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون من التحريض على تعلم والدلالة على فرضيته على سبيل الكفاية وعلى ان المقصود منه الارشاد لا الترفع على العباد والتبسط فى البلاد وكعلماء زماننا وللعلامة الزمخشري فى الكشاف و المحقق التفتازاني فى حواشيه كلام هنا فليراجع

لكنه لعزة المرام وكثرة الفروع والاحكام
يحتاج فى الضبط الى الاصول بنهجه للمنقول و المعقول

يعنى انه لصعوبته وكثرة فروعه واحكامه يحتاج متعلمه فى ضبطه الى علم الاصول بسبب ان للفقه طريقين طريق المنقول وطريق المعقول ولا يمكن العلم به الا بمعرفة طريقه المنقول وطريقه المعقول اذ الفقه كما يأتى العلم بالاحكام العمليه الشرعيه من ادلتها التفصيليه والادلة تنقسم الى منقول كالسنة ومعقول كالقياس

وانى الفت فيه قدما منظومة مثل الجمان نظما

للجمان اللؤلؤ كما فى القاموس و المنظوم هى المسماة بالفرايد السنية كنت الفتها فى سنة خمس وستين بعد الالف

شرحتها شرحا على النهج الوسط بين البسيط والوجيز فى غبط

اى على الطريق الواضح المتوسط بين المطنب فيه و الموجز والمنحط الطريق والمراد به الشرح المسمى بالفوايد السميه كنت انهيت تاليفه فى سنة ست وستين بعد الالف

تقدحوى خلاصة الافكار وزبدة الاراء والانظار
ماكنت فى نفسى له اقدر ولم اخل انى عليه اقدر

اقدر الاول بالتشديد من قدر الشئ بالمقياس والثانى بالتخفيف من القدرة

لكنما الله العظيم يسرا ماكان لى فى غيبه مقدرا
وكنت فى التحرير للمسايل وما به نيطت من الدلايل
اود لو افردت للاصول منظومة موضحة المدلول

تستسلم القياد للحفاظ لما حوت من رونق الالفاظ
فانح الله الكريم قصدى ميسرا مالم ينل بجهدي
فنظمت بعونه تعالى ارجوزة فى حسنها تعالى
مخطوبة لكل كهف راغب يروق حفظها الكل طالب

الارجوزه القصيدة من بحر الرجز سمى به من قولهم ناقة رجزا اذا تحركت قوائمها ثم سكنت ثم تحركت ثم سكنت وتعالى اصله تتعالى بحذف احدى التائين على المشهور وفى البيت استعارة بالكناية مع التخييل والترشيح بتشبيه المنظومة بحسناء كثر خطابها من الاكفاء قد اقفقت وتيره المنار من غير اقلال ولا اكثار

اى تتبعت طريقة المنار وهو الملتقى الذي الفه العلامة النسفي فلم ازد عليه ولم انقص اللهم الا نادرا دعت اليه الحاجة كما سياتى

وطالما واصلت ليلى بالسهر ارعى النجوم للتقاطي الدرر
كان سلك عقدها الجمره اضم فيه دره فدره

رعى النجوم وراعاها اذا راقبها وانتظر مغيبها فهو استعارة تمثيلية لتشبيه حالم فى ملازمة السهر محال من يراقب مغيب النجوم واستعارة الدرر للفوائد تصريحية والالتقاط ترشيح وكذا قوله كان سلك عقدها الجمره اذ هو مبني على تناسي التشبيه فى الاستعارة والسلك للخيط والعقد القلاده وفى تشبيه خيط عقدها بالجمره المتضمن لتشبيه الدرر بالنجوم تصريح بكمال عزتها وفى الكلام ايماء وتلميح بوجدها الى لقب مؤلفها العبد الضعيف محمد الكوكبى اذ فى رعى النجوم وجعل الجمرة سلكا للدرر التى تشابهها المام بها مشعر بالانتساب اليها فى الجمله والتعبير بالمضارع عن اصم عن الماضى وكذا فى ارعى لاستحضار الحال وتعظيمها حتى كانه يعاينها الآن وهو من قبيل الاستعارة التبعية وكذا التعبير بالماضى عن المضارع بتشبيه غير الحاضر بالحاضر فى كونه نصب العين وغير الحاصل بالحاصل فى تحقق الوقوع يستعار احد المصدرين للآخر ثم الفعل للفعل كما يستعار احد الفعلين المختلفين للآخر كقتل لضرب يستعار احد الفعلين المتماثلين للآخر وبينهما اختلاف بالقيد كالزمان حسبما حقق فى موضعه وفى قوله درة فدره

اشارة الى انها لكمال نفاستها لا تضم الا فريدة بعد فريدة على النسق لا كيفما اتفق

وبعد ان تمت بعون الواهب سميتها منظومة الكواكب
موملا من ربي الكري م تيسير نفعها على العمو م
لعلها تكون في المعا د ذخرا لفاتحي وخير زا د

عبر بكلمة لعل لما ان الثواب فضل من الله من غير وجوب عليه ولا استحقاق من العبد وان كل ما يفعله الانسان من الطاعات لا يكافي نعمة الوجود فضلا عن غيرها ولذا قال عليه الصلاة والسلام ما احد يدخل الجنة الا برحمة الله قيل ولا انت قال ولا انا وكذا العقاب عدل من الله تعالى من غير وجوب عليه نعم ورد الكتاب والسنة واجمع السلف على ان افعال البر تستهض سببا للعقاب بمعنى ترتيبها عليها وان اضدادها تستهض سببا للعقاب بمعنى ترتيبها عليها وان الخلف في الوعد لا يجوز عليه سبحانه فيثيب المطيع البتة انجازا للوعد وان الخلف في الوعيد فضل وكرم فيجوز ان لا يعاقب العاصي كما بين في محله

سبحانك اللهم انت ربي توكلي عليك انت حسبي

اقتباس لطيف من قوله سبحانه في حق اهل الجنة دعواهم فيها سبحانك اللهم وتحمد بدعائهم وهي خاتمة على شاكلة الفاتحة في التنزيه والتوكل الاعتماد على الله واليأس عما في ايدي الناس وحسب بمعنى محسب اي كافي تقول هذا رجل حسبك يوصف به النكرة لان الاضافة فيه غير حقيقية لانه بمعنى محسبك كما في الكشاف وحاصله انت ربي لا سواك فلا اعبد الا اياك توكلي عليك لا على غيرك انت كافيّ لا غيرك فلا احتاج الى سواك يا ربي

حقا كتاب ربنا المطاع والسنة الغراء والاجماع
ثم القياس هذه الاصول للفقه فالكتاب ذا المنقو

الغراء تانيث الاغر بمعنى الابيض مستعار كالبيضاء لغاية الوضوح والاشهار وعطف القياس بثم للاشارة الى بعد مرتبته عن الثلاثة لانه دونها اذ قد تاتي ثم لمجرد البعد اما للعلو او الانخفاض كما هنا فهي لكلمة بعد في قوله سبحانه والارض بعد ذلك دحاها كما ذكره بعض المحققين ووجه الخطاء عنها انها اصول مطلقة لان كل واحد منها مثبت للحكم والقياس اصل من وجه اذ هو اصل بالنسبة الى

الحكم

الحكم فرع بالنسبة اليها اذ العلة فيه مستنبطة من موادها فيكون الحكم الثابت به ثابتا بها واثر القياس في اظهار الحكم وتغيير وصفه من الخصوص الى العموم والاجماع وان احتاج الى مستند شرعي فانما يحتاج اليه في تحققه لا في نفس الدلالة على الحكم فان المنقول به لا يحتاج الى ملاحظة السند بخلاف القياس فانه الاستدلال به لا يمكن بدون واحد من الثلاثة والعلة المستنبطة منها وان الاجماع يستدعي امرا زائدا لا يشبته السند وهو قطعية الحكم بخلاف القياس فانه لا يفيد زيادة بل ربما يورث نقصانا بان يكون حكم الاصل قطعيا وحكم خلفيا كالقياس بعلة غير منصوصة فانه ظني لاحتمال ان يكون الحكم معلولا بعلة غير تلك العلة التي استنبطها المجتهد ومع الاحتمال لا يبقى القطع واما القول بان الاجماع لا يحتاج الى سند بان يخلق الله فيهم علما ضروريا لاختيار الصواب فمردود فان عدالتهم تمنع من الاجماع على حكم من الاحكام جزافا لا عن دليل وبالجملة فالقياس ظني في الاصل وقطعيته بعارض كما اذا نص على العلة والثلاثة الاول على العكس من ذلك فلا يرد ان منها ما هو ظني كالاية المؤولة والعام المخصوص والاجماع المنقول الينا بالاحاد واصول الفقه هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه على وجه التحقيق والمراد التوصل القريب احترازا عن مبادي هذا الفن كالعربية والكلام وقيد وجه التحقيق احترازا عما يورد في علم الخلاف من القواعد الموصلة الى مسائل الفقه لغرض الزام الخصم لا على وجه التحقيق والمراد من القواعد ما يكون كبرى الشكل الاول عند الاستدلال على مسائل الفقه كقولنا هذا الحكم ثابت لانه دل على ثبوته القياس وكل حكم دل على ثبوته القياس فهو ثابت واما موضوعه فالادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بها فان موضوع العلم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية والعرض هو المحمول على الشيء والخارج عنه والمراد بالعرض الذاتي ما يكون منشأ الذات بان يلحق الشيء لذاته كالادراك للانسان او بواسطة امر يساويه كالضحك للانسان بواسطة التعجب او بواسطة امر اعم كالتحرك للانسان بواسطة انه حيوان والمراد بالبحث من الاعراض حملها على موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم قطعا او على انواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب او على اعراضه الذاتية

كقولنا العام يفيد القطع او على انواع اعراضه الذاتية كقولنا العام الذي خص منه
البعض يفيد الظن وجميع مباحث الفقه راجعة الى اثبات اعراض ذاتية للدلالة والاحكام
من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوتها بها بمعنى ان جميع محمولات مسائله الاثبات
والثبوت وماله نفع ودخل في ذلك كما ذكره في التلويح واما غايته فالعلم باحكام الله تعالى
وهو الفوز بالسعادة الدينية والدنيوية ثم انحصار الاصول في الاربعة بحكم الاستقراء
ووجه ضبطه ان الدليل الشرعي اما وحي او غيره والوحي ان كان متلوا اي تتعلق الاحكام
الشرعيه بتلاوته كحرمة قراءته للجنب ووجوبها في الصلاة فهو الكتاب والا فهو
السنة وغير الوحي ان كان قول كل الامة في عصر فالاجماع والا فالقياس واما شرائع من قبلنا
والتعامل وقول الصحابي والتحري والاخذ بالاحتياط والقرعة لتطييب القلب والعمل بشهادة
القلب فراجعة الى هذه الاربعة اما شرائع من قبلنا فانما تلزمنا اذا قصها الله تعالى او
رسوله علينا بلا انكار فكانت راجعة الى الكتاب والسنة واما التعامل فراجع الى الاجماع
واما قول الصحابي فالى السنة لان الظاهر فيه السماع ولهذا قال عليه الصلاة والسلام
اصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم والاخذ بالاحتياط عمل باقوى الدليلين
والقرعة عمل بالاجماع او السنة المنقولة فيها او عموم قوله سبحانه ولا تنازعوا والعمل
بشهادة القلب لقوله عليه الصلاة والسلام استفت قلبك وكذا ما جعله بعضهم نوعا
خامسا من الادلة وسماه بالاستدلال فان حاصله يرجع الى التمسك بعقول النص
او الاجماع كما في التلويح والمراد ان هذه الاربعة اصول الفقه فاصول الفقه مركب
اضافي وقد جعل علما لهذا الفن ايضا فهو من اعلام الاجناس لان علم اصول الفقه
كلي يتناول افرادا متعددة اذ القائم منه بزيد غير القائم منه بعمرو وان اتحد معلوما
فالفرق بين مفهوم اللقبي ومفهوم الاضافي بين اذ هو باعتبار اللقبي علم وباعتبار
الاضافي معلوم وباعتبار اللقبي مفرد كعبد الله وباعتبار الاضافي مركب فيحتاج الى
تعريف المضاف والمضاف اليه والاضافة اذ هي كالجزء الصوري فالاصول جمع اصل
وهو ما يبتني عليه الشيء من حيث انه يبتنى عليه وبهذا خرجت ادلة الفقه مثلا
من حيث انها تبتنى على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فروع لا اصول
والفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية ومعنى الاضافة

في اصول الفقه الاختصاص كما هو شان اضافة المشتق وما في معناه اذ معناها
اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم المضاف فتكون اصول الفقه ما يبتنى
هو عليه ويستند اليه ولا معنى لمستند العلم ومبناه الا دليله كما في التلويح ولم يقل
اصول الشرع على ما في المنار لان الشرع والشريعة يعم الفقه وغيره من الامور الثابتة
بالادلة السمعية مثل الرؤية والمعاد دون الاجماع والقياس حجة وما شبهه ذلك والتعميم
غير مراد لان ما نحن فيه اعني اصول الفقه بالمعنى اللقبي عبارة عن العلم بالقواعد التي يتوصل
بها الى الفقه على وجه التحقيق ولان المطابق للاسم اللقبي والقول بان الشرع بمعنى الاحكام
المشروعة والفقه هو الوقوف عليها والاصول انما هي مبتنية للاحكام لا لذلك الوقوف ممنوع
لان الفقه كما يطلق على الملكة يطلق على نفس المسائل كما يقال فلان يعلم الفقه والاسم
اللقبي منقول عن المركب الاضافي باجماعهم اعني اصول الفقه وعلى كل تقدير فالاصول بمعنى
الادلة اذ لا معنى لمستند العلم ومبناه الا دليله كما تقدم ولا معنى للدليل الا ما يفيد العلم وليس
معنى الدليل ما يفيد الثبوت كما هو شان العلل الخارجية ذكره في التلويح والشرع ليس مخصوصا
بالاحكام الا يرى الى قولهم ان الشرع والشريعة والملة والدين في الاصطلاح لمعنى هو الوضع
الالهي السايق لاولي الالباب باختيارهم المحمود الى الخير بالذات اعني الطريقة المخصوصة التي
اظهرها الله بلسان الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم ويردها المتعطشون الى زلال الرحمة
والرضوان وتطلع ويتفق عليها باعتبار انها مورد المتعطش شرع وشريعة كان شريعة
الماء مورد الشاربة وباعتبار الطاعة دين وباعتبار الاتفاق ملة يقال مل القوم
على كذا اذا اتفقوا والشرع كالشريعة يشمل الكلام بلا ريب ولانه لو بقي الشرع على عمومه
لزم الفساد من وجه آخر لان الاصل الرابع لا يصح ان يكون اصلا باعتبار العموم
ولا باعتبار الفقه لانه غير مذكور كذا قيل ويمكن الدفع بان الفقه مذكور اذ هو احد
افراد الشرع على ذلك التقدير ولا يلزم من كون الاربعة اصول الشرع كون كل واحد منها
اصلا للكل بل يكفي كون البعض اصلا لهذا والبعض اصلا لذاك بجواز ان يكون شاملا
للجميع فالوجه ما تقدم ثم لما فرغ من ذكر الادلة الاربعة اجمالا شرع في تفصيلها فقال فالكتاب
والمتلو لغة تواتر احواه المصحف مابين دفتيه وهو الاشرف

اللام في قوله لما بمعنى الحاء اليا كما في قوله سبحانه بان ربك اوحى لها وحاصله

ان الكتاب هو الذي نقل الينا بالتواتر وكان بين دفتي المصحف وقد اختلفت عبارتهم
في تعريف الكتاب فعرفه في التوضيح بانه القرآن ثم عرف القرآن بانه ما نقل الينا بين دفتي
المصحف تواترا وانما فسره به لان القرآن غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام
الله تعالى المقروء على لسنة العباد وهو في هذا المعنى اشهر من لفظ الكتاب
فالقرآن تفسير للكتاب وباقي الكلام تفسير للقرآن وتمييز له لان المجموع تفسير
للكتاب ليلزم ذكر المحدود في الحد ولان القرآن مصدر بمعنى المقروء ليشمل كتاب
الله تعالى وغيره كما توهمه البعض لانه مخالف للعرف بعيد عن الفهم كما ذكره في
التلويح لكن اورد ابن الحاجب عليه ان هذا التعريف دوري لانه اذا سئل ما
المصحف فلا بد ان يقال الذي كتب فيه القرآن فيلزم الدور سواء جعل تعريفا لماهية
الكتاب او لماهية القرآن لما انهما اسم لشئ واحد وان ماهية الكتاب هو ماهية القرآن
حتى ان ذكر احدهما مغن عن الآخر كما ذكره في التلويح واجاب صاحب التوضيح بان هذا
ليس تعريفا لماهية الكتاب بل تشخيصه في جواب اي كتاب تريد والقرآن يطلق على
الكلام الازلي وعلى المقروء فهذا تعيين احد محتمليه وهو المقروء لان الكلام الازلي
صفة قديمة منافية للسكوت والآفة ليست من جنس الحروف والاصوات لا تختلف
الى الامر والنهي والاخبار ولا تتعلق بالماضي والحال والاستقبال الا بحسب التعلقات
والاضافات كالعلم والقدرة وهذا الكلام اللفظي الحادث المؤلف من الاصوات والحروف
القائمة بمحالها يسمى كلام الله والقرآن على معنى انه عبارة عن ذلك المعنى القديم
لان الاحكام لما كانت في نظم الاصولي منوطة بالكلام اللفظي دون الازلي جعل
القرآن اسما له وانما يلزم الدور ان لو اريد تعريف الماهية الكتاب والقرآن
اذ لا بد حينئذ من معرفة ماهية للصحف ولا معنى له الا ما كتب فيه القرآن بخلاف
ما اذا كان المراد تشخيصه وتمييزه عما عداه اذ يجوز في معرفة المصحف حينئذ
الاكتفاء بالاشارة او العرف او نحو ذلك والمراد هنا مجرد تمييزه لاحد على ان
التشخيص لا يحد اذ الحد القول المشتمل على اجزاء المحدود وهو لا يفيد معرفة الشخصيات
بل لا بد من الاشارة اليها فالقرآن لا يحد سواء كان عبارة عن ذلك المشخص الذي
نزل به جبريل او المركب من هذه الكلمات تركيبا خاصا سواء قراه جبريل او زيد

او

او عمرو اما على الاول فظاهر لانه يحتاج الى الاشارة كسائر الشخصيات واما على الثاني فلانه
لا تحصل المعرفة الا بان يقال هو هذه الكلمات وبقراءة من اوله الى آخره سواء عد هذا شخصيا
اصطلاحا او لا قال العلامة التفتازاني رحمه الله تعالى هذا اذا اريد تعريف الحقيقة
واما اذا قصد التمييز فهو ممكن بان يقال القرآن هو المجموع المنقول بين دفتي المصحف
كما يقال الخشاف هو الذي صنفه جار الله الزمخشري في التفسير لكن ارادة المعنى
الشخصي على كلا التقديرين لا تناسب غرض الاصولي كما ذكره العلامة التفتازاني
وغيره لان القرآن عند الاصوليين يطلق على المجموع وعلى كل جزء منه لانهم انما يبحثون
عنه من حيث انه دليل الحكم وذلك آية آية لا لمجموع القرآن فاحتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة
بين الكل والجزء مختصة بهما ككونه معجزا منزلا على الرسول مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر
وانتصر بعضهم كصاحب التوضيح على ذكر النقل في المصاحف تواتر الحصول الاحتراز بذلك عن
جميع ما عدا القرآن وعلى ما هو المناسب لغرض الاصولي المراد بما نقل بين دفتي المصحف
هو ما يشمل الكل والجزء لكلام الكتاب والقرآن حقيقة في البعض كما هو حقيقة في الكل
وليس ذلك من عموم المشترك بل هو عبارة عما يعم الكل والبعض اعني المنقول في المصاحف
تواترا فيكون حقيقة في الكل والبعض بوضع واحد كما في التلويح وعرفه صاحب
المنار قايلا اما الكتاب فالقرآن المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف فقال ابن الملك
ان اللام فيه للعهد وهو ما سبق ذكره وهي في اللغة اسم للمكتوب غلب في عرف الشرع على
كتاب الله تعالى المكتوب في المصاحف كما غلب في عرف العربية على كتاب سيبويه والقرآن
مصدر غلب في العرف العام على المجموع المعين وهو اشهر من الكتاب فلذا جعل تفسيرا
له ثم فسر المصحف بما جمع فيه صحايف القرآن ثم قال فان قلت ان اردت من المصحف ما قلت
يلزم الدور لان تصور المصحف موقوف على القرآن والقرآن موقوف على المصحف والا لم
يخرج ما نسخت تلاوته فلا يطرد التعريف قلت تصور المصحف موقوف على تصور القرآن
بمفهوم شخصي معروف حتى عند الصبيان والقرآن بمفهومه الكلي العام موقوف
على تصور المصحف فلا يلزم الدور ثم قال فان قلت فلا حاجة الى تعريف القرآن
لانه مجموع شخصي معروف عند كل احد والتعريف انما يكون للماهية الكلية قلت
هذا تعريف له من جهة مفهومه الكلي لان الاصوليين يبحثون عنه من حيث انه دليل

الحكم الشرعي والدليل عليه انما هو اية انتهى وانت خبير بما فيه لان بين كون الكتاب من
الاعلام الغالبة وبين كون اللام فيه للعهد والمراد السابق تدافعا وانما دخول اللام فيه بعد
النقل على الاصل الذي نقل عن ابن يعيش في شرح المفصل حيث قال ان ما كان صفة
قبل النقل او مصدرا موصوفا بهم على سبيل المبالغة تدخله لام التعريف انتهى وكذا بين ما ذكره
اولا من العلمية للمجموع الشخصي في الكتاب والقرآن وبين ما ذكره آخرا من المفهوم الكلي
الاصولي الشامل للكل والجزء تدافعا ظاهرا ايضا والقول بان الاول بناء على ما في التلويح
والثاني على ما عنده لا يناسب حال من هو بصدد الشرح ودعوى ان تصوره المصحف
موقوف على تصور المجموع الشخصي دون المفهوم الكلي انما تتم اذا لم يكن المفهوم الكلي
ذاتيا للشخصي او لم يرد تحديده بالكنه واما اذا كان ذاتيا له كما هو الظاهر واريد تحديده
بالكنه فمعرفة المصحف موقوفة على تصوره لا محالة فيدور وكذا قوله ان التعريف انما
يكون للماهية الكلية اذ تعريف الجزئي بما يميزه عما عداه لا يرتاب فيه والشخصي
مركب اعتباري هو مجموع الماهية والتشخص فلم لا يجوز ان يحد بما يفيد معرفة الامرين
كما ذكره في التلويح ولا يلزم من علم كل احد به وبانه مقسوم الى سور وايات العلم بماهيته
نعم لا يمكن ان يحد بما يفيد تعينه وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب
العقل فان ذلك انما يحصل بالاشارة واما حده بما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه
بحسب الوجود فممكن كما في التلويح واذ قد عرفت ان المناسب لغرض الاصولي انما هو
المفهوم الكلي الشامل للكل والجزء من القرآن وان المنقول بين دفتي المصحف يعم الجزء
والكل وان ذكر الكتاب مغن عن ذكر القرآن لاتحاد مفهوميهما كما سبق وان ذكر
النقل في المصحف توانرا كما فعل صاحب التوضيح كاف في الاحتراز عن جميع ما عداه
كما قدمناه عن التلويح وان الحد عند الاصوليين ما يكون جامعا مانعا وان
لم يكن بالذاتيات كما هو اصطلاح المنطق لا جرم ان اقتصرنا على التعريف المذكور
فالكتاب عند الاصوليين هو المنقول الينا توانرا بين دفتي المصحف فخرج به
سائر الكتب السماوية وغيرها والاحاديث الالهية والنبوية ومنسوخ التلاوة
لانه لم ينقل الينا طريق التواتر بل بالاحاد ولا حاجة الى قيد بلا شبهة كما
فعله البعض لاخراج قراءة ابن مسعود ايا نهما لانها قراءة مشهورة لا متواترة

الاولى من يجعل المشهور احد قسمي المتواتر بقي انه ان ابقى المفهوم الكلي على عمومه يدخل في
الحد حروف المباني فيراد بالجزء ما يدل على الحكم كحروف المعاني وغيرها بقرينة كونه من اصول
الفقه والمراد منها دلايل الاحكام واما البسملة فالصحيح من مذهب ابي حنيفة رحمه الله تعالى
انها انزلت للفصل بين السور وانما لم يكفر جاحدها لامكان الشبهة في كونها قرآنا ولم
تجز بها الصلاة للاختلاف في كونها اية واما جواز قراءة الحايض والجنب اياها فللقصد
التيمن وفي الظهيرية لو حلف لا يقرأ القرآن فقرأ الفاتحة على قصد الثنا والدعا لا
يحنث ولا يحنث بالبسملة الا ان ينوي التي في سورة النمل

وانه اسم النظم والمعنى فقط كل الى انواعه تنوعا

اي ان الكتاب هو النظم الدال على المعنى وما وقع في عبارتهم من ان القرآن هو النظم والمعنى
فالمراد به ما ذكرناه للقطع بان كونه عربيا مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر صفة للفظ
وانما اختاروا التعبير بذلك دفعا للتوهم الناشئ من قول ابي حنيفة رضي الله عنه يجوز ان
القرآن بالفارسية في الصلوة ان القرآن عنده اسم للمعنى خاصة وليس ذلك مذهبه بل هو
عنده عبارة عن النظم والمعنى غير انه لم يجعل النظم ركنا لازما في الصلاة فكان سقوط لزوم
النظم عن الصلاة عنده رخصة اسقاط لان مبنى النظم على التوسعة لا سيما حال المناجاة ولذا
سقط عن المقتدي بتحمل الامام عندنا ولخوف فوت الركعة عند مخالفينا على ان الاصح
ان يرجع الى ما قال صاحباه من تقييد الجواز بحالة العجز والنظم اللفظ عبر به رعاية للادب
لان لغة للرمي حقيقة واشارة الى تشبيه كلمات القرآن بالدرر والنظم وان اطلق على
الشعر لم يطلق عليه من حيث انه شعر حقيقة فيه او حقيقة جمع اللؤلؤ ونحوه في السلك
وانما ذكر اللفظ في تعريف الخاص وغيره لانه قصد تعريفه مطلقا لا من حيث انه
من القرآن لصدقه على ما وقع منه في الحديث وغيره وتعريف الخاص وغيره بعد ذكر
التقسيم لا يستلزم تخصيص ذلك بما في القرآن كما ظن او حاصل التقسيم ان من القرآن
ما هو خاص وعام ومجاز ومشترك ولا يستدعي ذلك تعريف ما وقع منه في القرآن
فقط على انه لا ارتياب في ان القرآن الاصولي باقسامه من الخاص ونحوه من مقولة الالفاظ
بل غاية المدعى ان التعبير عند الاخبار عنه قصدا بالنظم اوفق بالادب وقوله كل الى
انواعه الخ يريد ان كل واحد من النظم والمعنى ينقسم الى اقسام وليس المراد حقيقة الانقسام

اذ ليس للقرآن قسم يشتمل على الخاص والعام والمشترك والمأول وقسم آخر يشتمل على الظاهر
والنص والمفسر والمحكم وقسم آخر سواهما يشتمل على كذا وكذا بل جميع القرآن ينقسم الى الخاص
والعام والمشترك باعتبار ثم جميعه ينقسم الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم وما يقابلها
فلا جرم يجوز ان يكون لفظ واحد خاصا وظاهرا وحقيقة ومجازا باعتبارات ولا يجوز
ان يكون خاصا وعاما وظاهرا وخفيا وحقيقة ومجازا بالنسبة الى حكم واحد كما ذكره
في التحقيق واحسن ما ذكر في وجه الانحصار في الاقسام الاتية ان التعرف في الكلام لا يخلو اما ان
يكون بحسب الوضع او الاستعمال فان كان الاول فهو القسم الاول وان كان الثاني فهو القسم
الثالث والثاني اعني ما يكون بحسب المعنى هو القسم الثاني وان كان التعرف من السامع وطريقه
الاستدلال فحسب فهو القسم الرابع ثم كل من هذه الاقسام الاربعة على اربعة اقسام يحصل
ستة عشر وهناك اربعة اخرى تقابل القسم الثاني اعني الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه
كما سياتي يحصل عشرون وكل واحد منها ينقسم الى اربعة اقسام معناه لغة ومعناه شرعا
ومعرفة حكمه ومعرفة الترتيب عند التعارض فحصل ثمانون قسما كما سياتي تفصيلا هذا على
ما اختاره بعض المشايخ رحمهم الله تعالى واما على ما اختاره غيرهم كصاحب التوضيح رحمه الله
تعالى فان الكلام اقسام اللفظ حتى القسم الرابع فانه الدال بالعبارة وبالاشارة والدلالة
والاقتضاء ثم اشار الى بيان الانواع فقال ::

:: وتلك اربع فمنها الاول من حيث وضع للنظم هذا يشمل ::

الاشارة بتلك الى الانواع المذكورة اي ان اقسام اللفظ والمعنى اربعة وقد عرفت ان
الكتاب عبارة عن النظم الدال على المعنى فيما سيورد من الاقسام فانما هو اقسام اللفظ
بالنسبة الى المعنى في الحقيقة فالاول منها باعتبار وضع اللفظ بازاء المعنى وانما قدم
لان السابق في الاعتبار هو وضع اللفظ للمعنى والباقي مرتب عليه وانما عدل عما
في المنار وتبعه الفاضل الاسلام من قوله الاول في وجوه النظم صيغة ولغة وان كان المراد منه
ما هنا اي من حيث الوضع كما في التوضيح لما في تفسير الوجوه ومقابلة الصيغة باللغة
من الخفاء حسبما بينه الشارحون ولكراهة دخول مثل الصلاة والزكاة اذا استعمل
في المعاني الشرعية فيه خفاء بخلاف التعبير بالوضع لان مثل الصلاة والزكاة اذا
اريد به في مخاطبات اللغة معانيها اللغوية كانت موضوعة بالوضع اللغوي

وان اريد بها في مخاطبات الشرع معانيها الشرعية كانت موضوعة بالوضع الشرعي وان
اريد بها في مخاطبات اللغة معانيها الشرعية وفي مخاطبات الشرع معانيها اللغوية كانت
مجازا داخلة في القسم الثالث وقوله هذا اشارة الى الاول من حيث الوضع اي ان هذا القسم
الاول يشمل اقساما اربعا هنا تفصل الخاص والعام كذا المأول ::
:: وذو اشتراك ههنا والثاني ففي وجوه النظم في البيان ::

اي ان القسم الاول ينقسم الى اربعة اقسام ثم استانف بذكرها على طريقة الاستيناف
البياني اي هي الخاص والعام والمأول والمشترك لان اللفظ ان دل على معنى واحد فاما
على الانفراد وهو الخاص او على الاشتراك بين الافراد فهو العام وان دل على معان
متعددة فان ترجح البعض على الباقي فهو المأول والا فهو المشترك وهذا التقسيم
تبعا لفخر الاسلام البزدوي رحمه الله تعالى وصاحب التوضيح اسقط المأول لانه ليس
باعتبار الوضع بل باعتبار راي المجتهد وجعل مكانه المجمل المنكر لانه واسطة بين
الخاص والعام وقوله والثاني مبتدا خبره في وجوه الخ والفا اما في جواب اما
مقدرة لان المقام للتفصيل واما زايدة في خبر المبتدا وقوله في البيان في تعليلية
اي بسبب البيان بالنظم او ظرفية مجازية على حد قوله تعالى يذرأكم فيه اي نا شيا من
البيان به وحاصله ان القسم الثاني في اعتبارات النظم من جهة الظهور فيشمل الاقسام
الاربعة الاتية الاولى وما يقابلها من الاربعة الثانية او الكلام من جهة الظهور
وجودا وعدما ووقعت العبارة في المنار هكذا الثاني في وجوه البيان بذلك النظم
وهي اربعة ايضا ولهذه الاربعة اربعة تقابلها فاورد عليه ان الاربعة الثانية
ان كانت خارجة عن تقسيم البيان لزم ان يقال اقسام النظم خمسة وان كانت داخلة
لزم ان يقال في وجوه البيان ثمانية فاجيب تارة باختيار الدخول ولم يقل
ثمانية لان المقصود من ذكر المقابل تتميم الاربعة الاولى وذكره هنا يتعاورد بان
لكل منها احكاما مخصوصة بها والا تعلق لها بمقابلاتها اصلا كما سيجي وبانه ان
اريد بالبيان الاظهار فقط فهي غير داخلة حتما وان اريد اعتبارات الاظهار وجودا
وعدما فالواجب ان يقال ثمانية والا لزم الكذب فان قلت يجوز ان يكون قوله
واربعة عطفا على اربعة ويكون حاصله ان وجوه البيان اربعة هي كذا وكذا واربعة

تقابل هذه الاربعة فالمجموع ثمانية قلت هو بعيد جدا بل هو مستانف اذ قوله ايضا
في هذا وفيما بعده صريح في التعيين كما قبله وبعده وتارة باعتبار الخروج وان تقسيم النظم
والمعنى باعتبار معرفة احكام الشرع وبهذه الاربعة لايحصل معرفة احكام الشرع وانما
تحصل اذا خرجت عن حيز الخفاوح تدخل في الاربعة الاولى واعلم خبيرا بان ماسياتي من
احكام هذه الاربعة من احكام الشرع لامحالة سيما وقد فسر قوله فيه وانما يعرف احكام
الشرع بمعرفة اقسامها بالاحكام المتعلقة بالقران ثم فصل تلك الوجوه بقوله

نظاهر والنص والمفسر ... ومحكم ذي اربع ويذكر
لها مقابل خفي مشكل ... وذو تشابه كذاك المجمل

لما ذكر اعتبارات النظم المتعلقة بالبيان شرع في تفصيلها اي منها الظاهر والنص
والمفسر والمحكم هذه المذكورات الاربعة ولها اربعة تقابلها وهي من متعلقات البيان
ايضا وهي الخفي والمشكل والمتشابه والمجمل لان اللفظ ان ظهر معناه فاما ان يحتمل
التاويل اولا فان احتمل فان كان ظهور معناه بمجرد صيغته فهو الظاهر والا فهو
النص وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم وان خفي معناه
فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة فهو الخفي او نفسها فان امكن ادراكه بالتامل
فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا فيه فهو المجمل والا فهو المتشابه وسياتي كل منها
مفصلا والثالث استعماله طريقه ... وانه المجاز والحقيقه
كذلك الصريح والكنايه ... والرابع الوجوه للدرايه

اي القسم الثالث في استعمال النظم طريقة اي في طريقة استعماله وهو اربعة الحقيقة
والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل في موضوعه فحقيقة والا فمجاز وكل منهما
ان ظهر مراده فصريح وان استتر فكناية وقوله والرابع الوجوه للدراية مبتدا وخبره
اي الرابع طرق العلم اي في بيان طرق العلم بما يراد من النظم كما ياتي

وتلك علمنا بما يراد ... ذي اربع ايضا ولا تزاد
ان تستدل منه بالعباره ... عبارة النص كذا الاشاره
دلالة النص كذا الدلاله ... بالاقتضاء ثم لا محاله

اي ان يعلم السامع للكلام المراد من النظم وذلك بالاستدلال بعبارة النص وباشارة

النص

النص وبدلالته وباقتضائه لان مفهومه ان استفيد من المنظوم فان كان مسوقا له فهو
الاستدلال بعبارة النص والا فان لم يتوقف صحة النص عليه فهو بالاشارة وان
توقف فيما الاقتضاء وان استفيد من المفهوم اللغوي فهو بالدلالة وان لم يستفد من
المنظوم ولا من المفهوم فهو الاستدلالات الفاسدة كما سيجي بيانه

وبعدها قسم لكل يشمل ... ذا الربع ايضا كما يفصل
فعلمنا مواضع الاقسام ... والعلم بالترتيب والاحكام
وبالمعاني ثم حد الخاص ما ... لواحد على انفراد انهما
بالوضع ان بالجنس او بالنوع ... كالشخص ثم حكمه بالقطع
تناول الخصوص للبيانا ... له ذاك واضح تبيانا

يريد ان بعد هذه الاقسام المذكورة اعني العشرين قسما قسما يشمل الكل وهو اربعة
اقسام ايضا ان تعلم مواضع الاقسام المذكورة اي مواضع اخذها واشتقاقها كما يقال
الخاص من اختص بكذا والعام من العموم ونحو ذلك وان تعلم ترتيبها فتقدم الراجح
على المرجوح عند التعارض كما تقدم المحكم على المفسر وان تعلم باحكامها اي الاثار الثابتة
بها من كون المحكم قطعيا اوظنيا ونحو ذلك وان تعلم معانيها اي حقايقها وحدودها
في اصطلاح الاصوليين وقد عرفت انها تبلغ على هذا ثمانين فتسامح في ضرب الاربعة في
العشرين وان هذه الاقسام غير متباينة فيجوز ان يكون لفظ واحد خاصا وظاهرا
وحقيقة كما تقدم نقله عن المحقق لكن المحقق يابى التلويح من ان هذه تقسيمات
متعددة باعتبارات مختلفة فلا يلزم التباين والاختلاف بين جميع اقسامها بل
بين الاقسام الخارجة من تقسيم تقسيم وهذا كما يقسم الاسم تارة الى المعرب والمبنى
وتارة الى المعرفة والنكرة مع ان كلا منهما اما معرب او مبني على انه لو جعل الجميع
اقساما متقابلة لكفى فيها الاختلاف بالمباينات في الاعتبارات كما في اقسام
التقسيم الاول فان لفظ العيون مثلا عام من حيث تناول جميع افراد الباصرة
ومشترك من حيث الوضع للباصرة وغيرها وكذا التقسيم الثاني انتهى فمن قال
الحق ان اطلاق الاقسام الاربعة مجاز لان الاقسام انما تكون متقابلة وهذه
ليست كذلك فكانه غفل وقوله ثم ان حد الخاص الخ شروع في تفصيل الاقسام

المذكورة بعد ذكرها ذكرا اجماليا يعني الخاص ما يفهم منه المعنى الواحد على الانفراد
بالوضع فخرج بقيد المعنى الواحد المشترك لانه وضع لاثنين او اكثر وخرج به
المأول ايضا لان المراد به تبعا للمنار ما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي
كما سياتي لانه الداخل في المقسم او هو باعتبار الوضع و هو المراد بقوله في المنار صيغة
ولغة كما تقدم واما المأول الذي ليس بمشترك مثل الخفي و المشكل والمجمل اذا زال
الخفا منها بدليل ظني كخبر الواحد فليس باعتبار الوضع كما سيجيء وكذا يخرج به المجمل
الذي ازدحمت فيه المعاني بالوضع كالمشترك الذي انسد فيه باب الترجيح واما
ما كان منه لا باعتبار الوضع فهو خارج عن المقسم على حد ما سمعت في المأول وصاحب
المنار عرف الخاص بانه كل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد فذهب بعض شارحيه
الى ان قيد معلوم للاحتراز عن المأول لان معناه غير معلوم يقينا وبعضهم الى انه
للاحتراز عن المجمل لان معناه غير معلوم للسامع ثم قال بل لا حاجة الى الاحتراز عنه
لان هذا القسم بالنظر الى الوضع والمجمل معلوم المعنى في اصل وضعه والاجمال عارض
بسبب ازدحام المعاني بعوارض الاستعمال لكنه احترز عنه نظرا الى الظاهر انتهى
ويرد على الاول ان المأول الذي هو من المشترك و هو مراد صاحب المنار حسبما
سمعت من تعريفه خارج بما اخرج به المشترك لا محالة وما عداه ليس بداخل في المقسم
اذ هو باعتبار الوضع وعلى الثاني ان المجمل الذي هو من قسم المشترك متعين اخراجه
وهو خارج بما اخرج به المشترك واما ما ليس منه فهو من حيث انه مجمل غير داخل في
المقسم وان كان من حيث اصل الوضع غير خارج عن هذه الاقسام كما ذكره صاحب
التحقيق وقد تقدم عن التلويح ان اعتبار الحيثيات بين الاقسام محقق للتباين
على ان المتبادر من المعلوم ما هو معلوم للواضع و محال ان يضع الواضع اللفظ بازاء
ما لا يعلمه على ان المعنى معلوم للسامع بعد العلم بالوضع و تعدده نعم مراد اللافظ
غير معلوم له اذا لم ينضم اليه قرينة و فرق بين ارادة المعنى ودلالة اللفظ عليه بالوضع
واللفظ انما يسمى خاصا بالاعتبار الثاني دون الاول فقيد معلوم بيان للواقع
لا للاحتراز كما ذكره القائل فلذا لم نذكره هنا بقي شيء وهو ان هذا التقسيم حيث
كان باعتبار الواضع نفسه بدون اعتبار امر زايد عليه حتى حصلت المباينة

بينه

بينه وبين التقسيمات الآخر كان المأول غير الظاهر المقسم الذي هو اللفظ باعتبار الوضع
فقط غير محتاج الى الاحتراز عنه لغيره من الخفي والمجمل ونحوه ولذا اسقطه صاحب
التوضيح من هذا التقسيم اذ المأول الذي ترجحت بعض وجوهه بالتامل في الصيغة ليس
من اقسام اللفظ باعتبار الوضع فقط لما فيه من الحاجة الى امر زايد وهو التامل فهو
مقيد بهذا القيد وكون ذلك التامل في نفس الصيغة وبملاحظة الوضع الاصلي
لا يدفع الاحتياج الى امر زايد على انه يشكل بالمفسر من المشترك اذ الحكم بعد التفسير
يضاف اليه كما يضاف الى المأول بعد التاويل فكان ينبغي ضمه الى هذه الاقسام
كالمأول ولذا قال في التحقيق ان هذا القسم في بيان دلالة اللفظ نفسه على المعنى
بالوضع من غير نظر الى امر آخر ولذا انفصل هذا القسم عن الاقسام الآخر لانه قد انضم
فيها الى دلالة الصيغة معنى آخر انفصل به كل قسم عن غيره واذا كان كذلك لا يستقيم
جعل المأول من هذا القسم وان كان الحكم بعد التاويل مضافا الى الصيغة لان دلالة الصيغة
بواسطة انضمام التاويل اليها لا يجرد الصيغة كما لا يستقيم جعل الظاهر والنص والحقيقة
والمجاز من هذا القسم وان كان الحكم ثابتا بالنظم لانضمام معنى آخر اليها وهو التركيب
والاستعمال في موضوعه او غير موضوعه اشتهى وغاية ما يعتذر عنهم في عد المأول
من هذه الاقسام دون المفسر ان الحكم بعد التاويل في المأول يضاف الى الصيغة
كان اضافة الحكم الى الدليل الاولى ولذا قالوا الحكم في المنصوص عليه مضاف الى
النص لا العلة لانه اقوى منها وان كان في غير محل النص يضاف الى العلة بخلاف
المفسر لان التفسير اللاحق لكونه قطعيا شامل في القوة فيجوز اضافة الحكم الى المفسر
اسم فاعل واحترز بقوله على انفراد عن العام كسلمون فان معنى كون اللفظ لمعنى واحد
على الانفراد ان يكون اللفظ متناولا لمعنى واحد من حيث انه واحد سواء كان له في
الخارج افراد او لا فسلمون موضوع لمعنى واحد كلي لا على الانفراد فان افراده منظوره الى
الواضع في الوضع فلا يكون خاصا والثلاثة ونحوها كالمائة موضوعة لمعنى واحد على
الانفراد لانها موضوعة لتفسر هذا العدد مثلا من غير نظر الى شيء آخر وتركيبه من
افراد لا يقدح في خصوصه ولا يوجب كثرة فيه لانه بمنزلة كثرة اجزاء زيد ويوضحه
ان معنى الثلاثة لا يوجد في اجزائها كما لا يوجد معنى الزيدية في ضمن اجزاء زيد

فكان التكثير من ضرورة الوجود فلا يعتبر بخلاف معنى الرجولية في الرجال لانه يوجد في
كل فرد من افراد الرجال فكان التكثير باعتبار الافراد امرا زايدا على الوجود فيعتبر وهذا كما سياتي
في حد العام انه ما يتناول افرادا متفقة الحدود على سبيل الشمول وسياتي تفصيل ذلك ان
شاء الله تعالى وقوله ان بالجنس الخ يعني ان الخاص ما وضع لواحد سواء كان واحدا بالجنس
كانسان او بالنوع كرجل او بالشخص كزيد لان الخاص موضوع لمعنى واحد والوحدة
اما جنسية او نوعية او شخصية وانما يكون الجنس والنوع من قبيل الخاص اذا كانا منكرين
او معرفين لا للاستغراق فلو كانا معرفين للاستغراق كانا من قبيل العام وجعل مثل
الانسان جنسا والرجل نوعا اصطلاح اهل الفقه والاصول لان مقصودهم معرفة الاحكام
فاللفظ الواقع على كثيرين مختلفين بالاحكام جنس وان كان الكثيرون متفقين
بالحقيقة كالرجل والانثى والخنثى فانهم وان اتفقوا في الحقيقة مختلفي الاحكام لاختصاص
الرجل بالنبوة والامامة والشهادة في الحد والقصاص وغير ذلك بخلاف المراة والخنثى
لمخالفتهما في بعض الاحكام واما اهل المنطق فمقصودهم معرفة حقايق الاشياء فما اعتبروا
الاختلاف في الحقيقة للجنس والاتفاق فيها للنوع واما اخر الواحد بالشخص تقديما
للجزء الذي هو الكلي على الكل الذي هو جزئيه وقوله ثم حكمه الخ اي اثر الخاص الثابت
من صيغته من غير اعتبار العوارض كالقرينة الصارفة له عن الحقيقة انه يتناول مدلوله
الوضعي بالقطع والقطع في اصطلاحهم مستعمل لمعنيين احدهما ان لا يكون ثمة احتمال
اصلا والثاني ان لا يكون احتمال ناشئ عن دليل والثاني اعم لان الاحتمال الناشي عن دليل
اخص مطلقا من نفس الاحتمال ونقيض الاخص مطلقا اعم من نقيض الاعم والمراد
بالقطع هنا المعنى الاعم ونفس الاحتمال لا ينافيه وبهذا وفق بين القايلين فيه
بالقطع والقايلين بعدمه فيه لان الاولين لا يقولون فيه بالمعنى الاخص اذ احتمال
المجاز قايم ولذا يجوز تاكيده فيريدون المعنى الاعم جزما والاخرين لا ينفونه
بالمعنى الاعم اذ الخلاف في المجرد عن القرائن اللفظية فتعين ان يريدوا نفي القطع بالمعنى
الاخص فحصل التوفيق كما ذكره القاني في شرح المغني وفي شرحه الهندي ما حاصله
ان للقطع معنيين احدهما ما يوجب اليقين القاطع لاحتمال النقيض الثاني ان يقطع
احتمال غيره الناشي عن دليل وان المشايخ اختلفوا في الخاص من الكتاب والسنة المتواترة

هل يوجب القطع بالمعنى الاول فعند مشايخ سمرقند يوجب العمل بظاهره ولا يوجب
اليقين لاحتمال المجاز والقطع لا يبقى مع الاحتمال وعند العراقيين احتمال المجاز
غير قادح في اليقين لانه لم يتناول من دليل فلا يعبا به ثم قال تحقيقه ان
الاحتمال صفة اللفظ وهو صلاحيته لان يراد به غير الموضوع له وارادة الغير
هو المحتمل فقولنا قطعا راجع الى المحتمل لا الى الاحتمال فان الاسد في رايت الاسد
يقبل ارادة الشجاع مجازا فهذا هو الاحتمال وارادته نفس المحتمل فحيث قلنا بالقطع
اردنا قطع المحتمل لتوقف ثبوته على الدليل ولم يوجد فتقطع ارادته لا قطع الاحتمال
اذ صلاحية اللفظ له باقية حتى لو انقطع ذلك الاحتمال سمي محكما فثبت ان القطع يثبت
مع الاحتمال دون المحتمل انتهى وقوله لان الخ جملة مقررة لكون الخاص متناولا
مدلوله بطريق القطع لان ما كان قطعي التناول لا يحتاج الى بيان مدلوله فالمراد
به بيان التفسير اذ هو البيان للقطع فلا يرد انه يحتمل بيان التغيير والتبديل والتقرير
اذ لا ينافي ذلك القطع كما لا يرد ان من الخاص ما هو مبهم يحتاج الى البيان كرجل لان
المراد عدم احتياج مدلوله من حيث انه مدلوله الى البيان ولا بيان ما يدل عليه
رجل لا يحتاج الى البيان اذ معناه ذكر من بني آدم وهذا المدلول في نفسه غني عن
البيان بخلاف المجمل مثلا وانما لم يعطف قوله لان بيانا لانها جملة مقررة لما سبق
وفايدتها الاعتنا بنفي القول بان الخاص يحتمل البيان حتى جوز الزيادة بخبر
الواحد كما سياتي وقوله فذاك الغاء فيه للتعليل اي لا بيان له لانه واضح بنفسه في البيان
حقيقته اثبات الظهور ويلزمه ازالة الخفا ولا يجوز اثبات الثابت وازالة الزايل
ولا مصادرة فيه اذ حاصله انه لا يحتاج الى الكشف لانه مكشوف في نفسه ثم فرع
على كونه قطعيا لا يحتاج الى البيان بقوله

فلم يجز ان لحق التعديلا ... بجمله فرضا ولا سبيلا
بالامر بالركوع والسجود ... كذا الولاء ليس بالمعدود
في آية الوضوء مثل النية ... شرطا كذا التسمية السنيه
كذلك الترتيب من هذا النمط ... فكل ذاك ليس شرطا بشترط

اي حيث كان الخاص قطعي التناول لمدلوله لا يحتمل البيان فلا يجوز ان لحق التعديل

وهو الطمانينة فى الركوع والسجود قدر تسبيحة واتمام القيام بين الركوع والسجود والقعدة
بين السجدتين وذلك بان نجعله فرضا بالحاقه بما ورد امر الركوع والسجود بقوله تعالى
اركعوا واسجدوا كما ذهب اليه الشافعى وابو يوسف بما ثبت بخبر الواحد من قوله
عليه الصلاة والسلام للاعرابي الذي صلى وترك التعديل ثم رضى فانك لم تصل
لان كلا من الركوع والسجود خاص وضع لمعنى معلوم اذ الركوع الميلان عن الاستواء يقال
ركعت النخلة وركع الشيخ اذا انحنى والسجود وضع الجبهة على الارض وكل منهما
خاص فى معناه لايقبل البيان اذ لا اجمال فيه فيكون رفعا لحكم الاطلاق فيكون
نسخا له بخبر الواحد وذا لايجوز فان قيل المراد الركوع الشرعي وهو محتاج الى البيان
اجيب بانا لانسلم ان كل معنى شرعي يحتاج الى قيد زائد ولئن سلمنا لكنه احتمال لم يعضده
عن دليل كذا قيل وفيه ان الاولى الاقتصار على المنع اذ على تقدير تسليم الكلية المذكورة
فكونه احتمالا لم يعضده دليل يحمل نظر على انه يكون مجملا حينئذ فيحتاج الى البيان
وحيث لم يجز الحاق التعديل فى الفرضية بامر الركوع والسجود كان واجبا نظرا الى الدليل
المذكور اعنى حديث الاعرابي فكان التعديل ملحقا بهما لتكميلهما حتى تنتقص الصلاة
بدونه ويأثم بتركه فمن قال من شراح المنار انه قيد بقوله على سبيل الفرض لان
الحاق الطمانينة بامر الركوع والسجود على سبيل الوجوب جايز نظرا الى دليله فقد
تسامح لما عرفت ان الوجوب ليس الا بالدليل المستقل لا بالامر المقتضى للفرضية نعم هو
ملحق بهما نفسيهما للتكميل كما بينا واما كان حديث الاعرابي دليل الوجوب لما ذكره
صاحب الكشف ان تفاوت الاحكام لتفاوت درجات الدلايل فان الادلة السمعية انواع
انواع قطعي الثبوت والدلاله كالنصوص المتواترة وظنيهما كاخبار الاحاد التى مفهومها
ظني وقطعي الثبوت ظني الدلاله كالآية المأولة او كاخبار الاحاد التى مفهومها قطعي
وبالاول يثبت الفرض والثاني الاستحباب والسنة والثالث والرابع الوجوب ليكون ثبوت
الحكم بقدر دليله وخبر التعديل من القسم الرابع لانه عليه الصلاة والسلام امر الاعرابي
بالاعادة ثلاثا ومثله لو كان قطعي الثبوت لثبت به الفرض لانقطاع الاحتمال فاذا
كان ظنيه ثبت الوجوب انتهى ومما يدل على ان صحة الصلاة لاتتوقف على التعديل
قوله عليه الصلاة والسلام فى آخر الحديث وما انتقصت من هذا شيأ فقد انتقصت

بالعكس صح

صلاتك

صلاتك كما اخرجه ابو داود والنسائي والترمذي فانه عليه الصلاة والسلام سماها
صلاة ووصفها بالنقص والباطل انما يوصف بالعدم فعلم انه عليه الصلاة والسلام
انما امره بالاعادة لتوديها على غير كراهة كما هو حكم كل صلاة ادايت مع الكراهة التحريمية
لا للفساد وكذا تركه اياه حتى اتم اذ لو فسدت لفسدت باول ركعة وبعد الفساد لا يحتمل
المضي فى الصلاة فيجب حمل قوله عليه الصلاة والسلام فانك لم تصل على الصلاة الخالية
عن الاثم فى قوله الكرخي اعنى القول بالوجوب كما قدمنا وعلى المسنونة على قول الجرجاني
والاول اولى لان المجاز فى قوله لم تصل صح اقرب الى الحقيقة فقول ابن حجر ان هذا الحديث
يرد على الحنفية وليس لهم عنه جواب اصلا ليس بظاهر كما ذكره بعض الفضلاء وما
ذهب اليه ابو يوسف رحمه الله تعالى الفرضية مع موافقته لهما فى الاصول فذكر فى فتح
القدير انه اراد الفرض العملي وهو الواجب فلا خلاف وقيل لان الخبر المذكور عنده مشهور
وقيل لان الصلاة كانت مجملة وفعله عليه الصلاة والسلام بيان للاجمال فكان فرضا الا
ما اخرجه الدليل كالقعدة الاولى والفاتحة ولم يوجد فى التعديل دليل مخرج عن الفرضية
وقوله كذا الولاء الخ اي كما لايجوز القول بفرضية التعديل الحاقا له بامر الركوع والسجود
جعل الولاء شرطا للوضوء وهو بكسر الواو ان تغسل العضو الثاني قبل جفاف الاول
عند اعتدال الهواء وقيل ان لا يشتغل بينهما بعمل غير الوضوء وهو شرط عند مالك والشافعي
رحمهما الله تعالى لقوله عليه الصلاة والسلام على الولاء ولا اشتراط النية كما قال الشافعي رحمه
الله تعالى لقوله عليه الصلاة والسلام الاعمال بالنيات ولا اشتراط التسمية كما هو قول الظاهرية
وقيل هو قول مالك رحمه الله تعالى لقوله عليه الصلاة والسلام لا وضوء لمن لم يسم الله ولا
الترتيب كما قاله الشافعي رحمه الله تعالى لقوله عليه الصلاة والسلام لا يقبل الله صلوة امرء
حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه وكلمة ثم للترتيب فكل ذلك ليس
شرطا يتوقف جواز الوضوء عليه لان الغسل والمسح لفظان خاصان لفعل معلوم هو
الاسالة والاصابة ومقتضى ذلك جوازها على اي وجه حصل ذلك المعنى وتعليق
الجواز بهذه الاشياء يزيل الاطلاق للجواز وهو حكم شرعي فكان نسخا لحكم الكتاب بخبر
الواحد او نقول ان سوق هذه الاية لتعليم الوضوء الذي به يصير المرء اهلا لاداء الصلاة
فلو كان وجود هذه الاهلية موقوفا على شيء آخر غير ما بينه ولما سكت عنه كان

بيانا لان لا وجوب في الوضوء لغيرها لان السكوت في موضع الحاجة الى البيان يدل على البيان
وصار كما قال اوجبت عليكم الغسل والمسح فقط فمن زاد واجبا آخر يخبر الواحد كان
ناسخا لحكم الكتاب بخبر الواحد وهو لا يجوز ونوقض باشتراط النية في التيمم مع سكوت
النص عنها واجيب بنبوتها بالنص لان التيمم الذي ينوى عنه فتيمموا يعني القصد وهو النية
ونوقش بانه مطلق القصد والنية قصد الصعيد لاستباحة الصلاة فان قيل اذا ثبت عدم
جواز الزيادة على الكتاب بخبر الواحد فلو قلتم بالوجوب في بعض الصور كتعديل الاركان
دون البعض كالنية في الوضوء واخواتها اجيب بوجود المانع من القول بالوجوب
في النية واخواتها وهو لزوم المساواة بين الشيئين مع التفرقة بين الاصلين فان
الوضوء احط رتبة من الصلاة لكونه شرطا تابعا لها فلو قلنا بالوجوب في مكمله
كما قلنا بالوجوب في مكملها لزم التسوية بين فرع الفرع وفرع الاصل ولا يجاب ان
غلام الوزير يكون ادون من غلام الامير وردّ بانه سيلزم ان لا يكون الوضوء فرضا
للزوم المساواة بين الفرع والاصل ويكون الوزير مساويا للامير وكذا لا يلزم ان
يكون التيمم والنية فيه فرضين ولا يلزم ان يكون المخلف مساويا للاصل ومكمله فوق مكمله
فيكون نايب الوزير وغلام نايبه مثل الامير فالاقرب الى التحقيق ما تقدم عن الكشف من ان
تفاوت الاحكام كتفاوت درجات الدلايل وان الادلة السمعية اربعة انواع كما تقدم
وان خبر التعديل ظني الثبوت قطعي الدلالة كما تقدم وخبر الاعمال بالنيات ظنيهما
لان معناه ثواب الاعمال واعتبارها فكان مشترك الدلالة وكذا خبر التسمية معارض
بقوله عليه الصلاة والسلام من توضى وسمى كان طهورا لجميع اعضائه ومن توضا ولم
يسم كان طهورا لما اصابه فلم يبق قطعي الدلالة كيف واستعمال مثله شايع في نفي الفضيلة
وكذا دليل الموالاة اذ المواظبة لا تدل على الوجوب فانه عليه الصلاة والسلام كان يواظب
على المضمضة والاستنشاق وخبر الترتيب معارض بما روي انه عليه الصلاة والسلام
كان يواظب على المضمضة والاستنشاق ثم مسح راسه في وضوء فتذكر بعد فراغه
فمسحه ببلل في كفه فكان ظنيا

والعام لا دلالة له على الخاص
واجيب بان عامّ الآية خاص
بدليل غاية السببية او المعنى
فتيمموا للصلوة ح

كاية الطواف فالعبارة لا تقتضي ان شرط الطهارة

يعني ان ما ذكر من اشتراط ما اشترط في الوضوء زيادة على ما في آية الوضوء مثل

شرط

شرط الطهارة في الطواف زيادة على اية الطواف وهي قوله سبحانه وليطوفوا بالبيت
العتيق اى اول بيت وضع للناس ردّ ذلك لان الطواف لفظ خاص وضع لمعنى معلوم
وهو الدوران حول البيت وهو باطلاقه يقتضي جواز الطواف في الحدث كالطاهر ولا يمنع
يقتضي شرط الطهارة فلا يكون جعل الطهارة شرطا لحتى لا يجوز بدونها كما قال الشافعي
رحمه الله تعالى عملا بهذا الخاص ولا بيانا لانه بين فلا يكون نسخا لحكم الكتاب بخبر الواحد
وهو قوله عليه الصلاة والسلام الطواف بالبيت صلاة الا ان الله تعالى اباح فيه الكلام
واعترض بانه مجمل لان مجرد الطواف غير مراد اذ هو مقيد بسبعة اشواط مشروط بالابتداء
من الحجر الاسود ويجب اعادة طواف الجنب والعريان والمنكوس فكان مجملا فلحقه خبر
الطهارة بيانا واجيب بان الطواف في نفسه ليس بمجمل لكونه معلوما واما الاجمال في
وجهة المبالغة فيه وابتداء الفعل وذلك لان الامر بصيغة التطوف والتفعل للتكلف
والمبالغة وذلك يحمل كونه من حيث العدد ومن حيث الاسراع في المشي فالتحق خبر
العدد بيانا له لانه يصلح لبيان اجماله ولا كذا خبر الطهارة لانه لا يحتملها فليس بمجمل
في حقها فكان كالمسح مجمل في حق المقدار دون التثليث لان اللفظ لا يحتمله واما
وجوب الاعادة في ما ذكر فهو لوجوب اعادة صلاة ادّيت مع كراهة التحريم ولهذا
يجبر بالدم انجبار الصلاة بالسجود

كاية التربص اذ يؤول فيها بالاطهار فذاك يبطل

يعني كما ان اشتراط الطهارة في الطواف مفوت للعمل باطلاق الخاص في آية الطواف
كذلك تاويل القروء بالاطهار على ما في قول الشافعي رحمه الله تعالى في قوله تعالى والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء مفوت للعمل بالخاص فلذلك حملناه على الحيض وذلك
لان القروء كان مشتركا بين الطهر والحيض لكنه اذا حمل على الطهر بطل وجوب
الثلاثة وهو لفظ خاص اما بالزيادة او النقصان لان الطلاق اذا وقع في الطهر
على ما هو المشروع المقصود بنظر الشارع فان اعتبر كما هو مذهب الشافعي رحمه الله تعالى
يلزم النقصان عن الثلاثة والا يلزم الزيادة وهو ظاهر فان قيل كلاهما جايز
اما النقصان فكما في الطلاق اشهرا على شهرين وبعض شهر في قوله سبحانه الحج اشهر
معلومات واما الزيادة فقد اجتمعوا انتم لانه اذا طلق في الحيض فالواجب

ثلاثة حيض وبعض اجيب عن الاول بان الكلام في الخاص واشهر عام او واسطة على ما ذهب
اليه صدر الشريعة واعترض بان العام قطعي فيما انتظمه ايضا فان انصرف السوال من وجه
انى من وجه آخر واجاب بعض الفضلا بما مضمنه ان نزل بعض الشهر منزلة كله كما يقال رايتك
سنة كذا وانما راه في ساعة منها وفي كشف الكشاف انه اذا شرع في الثالث شاع الاطلاق
كما في قولهم ابن ثلاث سنين وابن تسع سنين وهو مطرد في عرف العرب والعجم بجعل الجزء
فردا ثم اطلاق اسم الفرد الكامل عليه المجموع انتهى وانت خبير بان نحو رايتك سنة كذا
ليس من هذا القبيل اذ ليس فيه اطلاق اسم الكل على الجزء والا لزم ذلك في اكثر الظروف
كجيئتك يوم كذا وشهر كذا بل المراد به الكل حقيقة ولا ينافيه الوقوع فيه وذلك ظاهر
وما نقل عن الكشف ففيه كمال النصرة للشافعي رحمه الله تعالى فيرد السوال بوجه آخر فانه
يجوز ان يراد من الثلاثة قرء وطهران وبعض الطهر الذي وقع فيه الطلاق حيث ان في
نقصان معنى الخاص بطلان موجبه وهو معناه الحقيقي ولا صارف عنه هنا ولا كذا
العام فانه حقيقة في الجملة الباقية بعد التخصيص على التحقيص وقد بينه عليه الصلاة
والسلام بشوال وذي القعدة وعشر ذي الحجة فكان الخطب فيه ايسر فتامل وعن الثاني
بانه يوجب يكمل الحيضة الاولى بالرابعة فتوجب بتمامها ضرورة ان الحيضة الواحدة لا تتقبل
التجزي ومثله جايز في العدة كما في الامة فانها على النصف من الحرة وقد جعلت قرئين
ضرورة قال في التلويح وعلى اصل الاستدلال منع لطيف وهو انا لا نسلم انه اذا لم
يعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب ثلاثة اطهار وبعضا بل الواجب
الثلاثة الكاملة ويلزم مضي ذلك البعض الذي وقع فيه الطلاق بالضرورة لا باعتبار
انه مما وجب بالعدة لكنه لا يفيد الشافعي رحمه الله تعالى لانه لا يقول بوجوب ثلاثة
اطهار كاملة غير ما وقع فيه الطلاق نعم يفيد اباحنيفة رحمه الله تعالى دفع ما يرد
من المعارضة بوجوب ثلاث حيض وبعض فيما اذا طلق في الحيض

وما جتى تنكح الذي اتى بالنص في الذكر الحكيم اثبتا
لزوجها الثاني المحلليه بل بالحديث حكم ذي القضيه

يعني ان ثبوت المحللية لزوج المراة الثاني اي كونه مثبتا للمحل الجديد ليس بقوله سبحانه
فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره بل حكم هذه القضية اعني محللية الزوج الثاني ثابتة

بالحديث

تنزيل منزلة الفرد كما ذكر
قال اقرب الفروع بتخصيص و
العام لانه حينئذ القطعية بل

بالحديث يعني حديث العسيلة وهو ما روي انه عليه الصلاة والسلام قال لامراة رفاعة
وقد طلقها ثلاثا ثم نكحت عبد الرحمن بن الزبير ثم جاءت تشتهم بالعنة قايلة ما وجدته
الا كهدبة ثوبي اتريدين ان تعودي الى رفاعة قالت نعم فقال صلى الله تعالى عليه وسلم لا
حتى تذوقي عن عسيلته ويذوق من عسيلتك والعسيلتان كنايتان عن العضوين
وحاصل هذا ان جواب عما ورد على الاصل المذكور من ان الخاص قطعي لا يحتمل البيان
ولا الزيادة والنقصان من ان حتى خاص يفيد ان الزوج الثاني غاية للحرمة الغليظة
لا غير وان ثبوت الحل انما هو بالسبب السابق وهو كون المراة من بنات آدم لان حتى للغاية
وهي غير مؤثرة في الحل بل منهية للحرمة فقط فالقول بانه ثبت الحل في الحرمة الغليظة
في الحقيقة اولى فيهدم الزوج الثاني الطلقة والطلقتين كما يهدم الثلاث كما ذهب
اليه ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله تعالى ليس عملا بالكتاب بيانا لم لان حتى خاص
معلوم معناه وهو الغاية بل كان ابطالا لان الكتاب يقتضي ان يكون الزوج الثاني
غاية للحرمة الغليظة وكونه غاية يقتضي ان يكون وجوده وعدمه قبل الثلاث على السوا
اذ لا وجود للغاية قبل وجود المغيا كما لو قال قايل اذا جاء راس الهلال فوالله لا اكلم
زيدا حتى استشيره اني فاستشاره قبل مجيء راس الشهر لا يعتبر في البر حتى لو كلمه
حنث لان الاستشارة غاية للحرمة الثابتة باليمين فلا يعتبر قبلها فكان وجودها
كعدمها فجعله مثبتا لحل جديد يقتضي خلافه فيكون ابطالا وحاصل الجواب ان
المحللية انما تثبت بحديث العسيلة حيث كان ذوق العسيلة فيه غاية لعدم العود
فاذا وجد الذوق وجد العود والورود الى الحالة الاولى وهو حالة حادثة لا بالسبب
السابق لانه كان ثابتا والعود لم يكن ثابتا فتلك الحالة لا تكون الا حلا جديدا والذوق
علة العود فيثبت به الحل الحادث لان حدوث المعلة يستلزم حدوث المعلول
فكان الزوج مثبتا للحل الذي عدم فتعود بثلاث طلقات ولو لم يكن مثبتا للحل
ما سماه عليه الصلاة والسلام محللا بقوله لعن الله المحلل والمحلل له هذا حاصل ما في
المنار وشرحه لابن الملك لكنه قال بعض شارحيه ان التحقيق ان ما ذكره
المصنف لا يصلح جوابا للايراد بل هو مقرر له لان الايراد انكم اتممتم التحليل زيادة
على الخاص وهو لا يجوز وانما الجواب انه لا وجه للايراد اصلا لانه ليس من

باب الزيادة على الخاص لا يسعه التحليل والعود الى المحالة الاولى ح ماصدقات مدلول حتى ليلزم ابطاله بالحديث بل ح قيل اثبات ماسكت عنه الكتاب بالحديث كما افاده فى التحرير انتهى

وما بها قطعوا على التحقيق ... كان سقوط عصمة المسروق
بلى بقوله جزاء حققا ... ثم لزاك صح ان يطلقا
من بعد خلع اذ بدا النص عمل ... اعنى فان طلقها فلا تحل
الى تمام ما به النص ورد ... كذا بلا المهر الولى ان عقد
لمن تكون فوضت اذ يوجب ... بالعقد مهر المثل فهو يطلب
لقوله ان تبتغوا اذ الصقا ... فى النص بالاموال ذا محققا

قوله وما بها قطعوا جواب ايراد يرد ح طرف الشافعى رحمه الله تعالى وحاصل الايراد انكم قلتم ان الضمان والقطع لا يجتمعان مع ان القطع فى قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما خاص وضع لمعنى معلوم هو الابانة ولا دلالة له على سقوط عصمة المال المسروق فكيف يكون ابطال عصمة المال المسروق عملا بهذا الخاص واما نحن فقد عملنا بهذا الخاص وقلنا باجتماعهما لانهما مختلفان حكما لان الضمان لجبر المحل والقطع للزجر وسببا لان سبب القطع الجناية على حق الله تعالى بهتك الحرمة وسبب الضمان الجناية على حق العبد ومحلا لان محل احدهما اليد ومحل الاخر الرقبة وحاصل الجواب انا لم نبطل العصمة استدلالا بقوله سبحانه فاقطعوا بل بخاص اخر مقرون به وهو قوله سبحانه جزاء اذ سمى القطع جزاء وهو لغة يدل على كمال فى الزجر لانه من جزى اى قضى وهو الاحكام والاتمام او من جزا بالمهموز اذا كفى والشئ انما يكون كافيا اذا كان كاملا وكمال الجزا يستدعى كمال الجناية ليكون زاجرا على الجناية وهو غير جايز ومادامت العصمة باقية حقا للعبد لا يكون الجناية كاملة لان ملك الاموال فى الحقيقة لله سبحانه واضافة الاموال اليهم ضرورة احتياجهم اليها فلا يكون الجناية عليهم باخذ اموالهم من حيث هى حقهم كاملة فى الجناية ولانه لو كانت واقعة على حق العبد يكون فعل السرقة حلالا لعينه بالاباحة الاصلية حراما لغيره وهو حق المالك فكان مباحا نظرا الى ذاته كالمغصوب للغاصب فيؤدى الى انتفاء القطع للشبهة مع ثبوته نصا واجماعا وما يؤدى

الى

الى انتفاء مستف فثبت ان عصمة المال تحول الى الله تعالى فلا يجب الضمان ولان الجزاء قد اطلق ههنا وهو اذا اطلق فى موضع العقوبات يراد به ما يجب حقا لله تعالى خلوصا بمقابلة فعل العبد واذا كان حقا له سبحانه على الخلوص كانت الجناية واقعة على حقه سبحانه وحين ضرورة ذلك تحول العصمة التى هى محل الجناية الى الله تعالى عند فعل السرقة حتى يقع جناية العبد على حقه تعالى ليلحق العبد الجزاء منه والعصمة واحدة فمتى تحولت الى الله لم يبق للعبد حق والتحق فى حقه بالاقيمة له كعصير المسلم اذا تخمر فلم يبق للعبد حق فيه فلم يجب الضمان لحقه لانتقاله حقه الى الله وقد استوفى بالقطع ما وجب فلم يجب شئ آخر ووجوب الرد حال قيام المسروق لا يدل على بقاء عصمته اذ المغصوب من المسلم تسترد وان لم تكن معصومة له فالرد للملك لا للعصمة والضمان للعصمة لا للملك وما يقال ان هناك عصمتين عصمة لحق الله يوجب القطع وعصمة لحق العبد لاحتياج الضمان يوجب كشرب خمر الذمى يجب فيه الحد لحق الله تعالى والضمان لحق العبد مدفوع بان العصمة واحدة والدليل عليه انا لا نجد القطع يجب الا بمال معصوم حقا للعبد وقد وجب الله تعالى هنا القطع بمن لنفسه حيث سماه جزاء بالاطلاق تحقيقا لصيانته وانتقلت العصمة كما ذكرنا ولم يبق للعبد عصمة يضاف الضمان اليها بخلاف شرب خمر الذمى اذ لم يجب الحد لحق العبد اذ لو شرب خمر نفسه وجب الحد واذا لم يجب لحقه وجب جبر حقه بالضمان وليس من ضرورة تحول العصمة تحول الملك الى الله حتى لم يبق للمالك حق الاسترداد وان كان المسروق قايما بعينه لان تحولها انما ثبت ضرورة تكامل الجناية وهى واقعة على المال فتحول ما هو من اوصاف المال وهو العصمة لانها عبارة عن كونه حرام التعرض اما الملك فصفة المالك لانه عبارة عن القدرة على المحل فلا تنتقل لان المالك ليس محل الجناية ولانا انما قلنا بالتحول ليصير حراما لعينه ولا يبقى حلالا لعينه ولا ينافى بقاء الملك كونه حراما لعينه كعصير المسلم اذا تخمر صار حراما لعينه وان كان ملكه باقيا على ان ملك الله تعالى خالصا لا يوصف بالعصمة بل بالاباحة فلو قلنا بانتقال الملك اليه سبحانه بطلت العصمة فتبطل الجناية والمقصود تحقيقها لا ابطالها ولا يلزم من انتقال العصمة الى الله تعالى ان لا يجب القطع كما فى سرقة الخمر لانه انما لا يجب القطع فى سرقة الخمر لان

من شرطه ان يكون المسروق معصوما محقا للعبد قبل السرقة فلذا لايجب في صيد
الحرم وحشيشه وان كان معصوما لله تعالى والحر ليس كذلك فعدم الحكم لانعدام شرطه
فان قيل قد يوجد القطع ولايوجد شرطه كسرقة مال الوقف من المتولي فوجب القطع
ولامالك لاحد اجيب بانه باق على ملك الواقف وبان المراد المالك حقيقة او حكما
كمستحق الوقف لان الملك ليس لعينه شرطا في العصمة حتى تشترط حقيقته
بل لانه متعلق حق العبد فان قيل القطع شرع صيانة لحق العبد وفي سقوط
العصمة ابطال حقه اجيب بان القطع لصيانة حقوق الناس وفيه ضرر على
السارق فلا يضم اليه ضرر الضمان لئلا يجتمع ضرران لدفع ضرر واحد وهو خارج
عن موضوع المجازاة واما الضرر اللاحق برب السرقة باسقاط الضمان فهو يحصل
بالنفع العام وهو كالحفظ عليه وعلى سائر الناس والنفع العام يتحمل الضرر
الخاص وانما لم يسقط القطع باسقاطهم لان المقصود الزجر وهو فحشهم انفع
وشرط فيه طلب المسروق منه لان السرقة من الخاصات المالية فيشترط دعوى من له
يد حافظة لتظهر السرقة بخصومته عند الامام فيتمكن من الاستيفاء ونقل عن الكافي
انه انما يقطع اذا اختار المالك القطع وان اختار الضمان لا ثم استقال العصمة عند
انما يثبت حال انعقاد السرقة موجبة القطع لمساس الحاجة الى الحفظ في تلك
الحالة وليصير الفعل فيها مضمونا بالعقوبة الزاجرة وانما يتقرر هذا بالاستيفاء
لان ما يجب حقا لله سبحانه تمامه بالاستيفاء فاذا استوفى القطع تبين ان حرمة المحل
كانت لله تعالى فلا يجب الضمان للعبد واذا تعذر الاستيفاء تبين انها كانت للعبد
فيجب الضمان ثم ايراد السوال من جانب الشافعي على هذا المنهج هو المسطور في التلويح
وفي المغني وشروحه على وفق ما في المنار فمن قال في تقريره ما حاصله ان من
قال القطع يوجب انتفاء الضمان لقوله عليه الصلوة والسلام لاغرم على
السارق بعد ما قطعت يمينه لم يكن عاملا بهذا الخاص بل زائدا عليه بخبر الواحد
لانتساخه ظاهر العبارة اذ حاصل السوال فيها انكم تغيتم الضمان بما قطع
وحاصل الجواب لابل بقوله جزاوا على ما قرره فيكون حاصل السوال انكم تزيدون
على النص بخبر الواحد ولا يناسبه الجواب على ذلك المنهج فتامل وقوله ثم لذاك

صح ان يطلقها الخ اي لاجل ان الخاص تطرق الدخول صح وقوع الطلاق بعد الخلع عملا بهذا
النص اعني قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره الاية وتحقيق
ان ايمتنا ذهبوا الى ان الطلاق واقع بعد الخلع وان الخلع طلاق بائن وذهب الشافعي
رحمه الله تعالى الى انه لايقع بعد الخلع وان الخلع فسخ للطلاق لان النكاح عقد يحتمل الفسخ
كالفسخ بعدم الكفاءة وخيار العتق والبلوغ ينفسخ بالتراضي بالخلع كالبيع واستدل ايمتنا
رحمهم الله تعالى بانه سبحانه قال الطلاق مرتان اي التطليق المعقب للرجعة مرتان
تطليقتان ثم ذكر افتداء المراة بقوله فان خفتم الاية اي ان ظننتم ان لايقيما حقوق الزوجية
فلا اثم عليهما فيما افتدت به نفسها ثم قال عقيبه فان طلقها اي فان طلقها بعد المرتين
فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء والشافعي رحمه الله تعالى يجعل ذكر
الخلع وهو قوله تعالى ولا يحل لكم ان تاخذوا الى قوله سبحانه فاولئك هم الظالمون معترضا
واورد عليه ايمتنا بان اتصال الغاء بأول الكلام وانفصاله عن الاقرب مشوش للنظم
كما ذكره في التوضيح واعترض هذا بان اتصال الغاء بقوله سبحانه الطلاق مرتان قول عامة
المفسرين فكيف يحكم بتشويشه واجيب بان التشويش انما هو على تقدير ان يكون قوله
ولا يحل لكم اعتراضا مستقلا وارد في بيان الخلع غير منصرف الى الطلقتين المذكورتين
واما على قولنا على ما عليه عامة المفسرين ودل عليه سياق النظم الكريم وهو ان الافتداء
منصرف الى الطلقتين والمعنى لايحل لكم ان تاخذوا في الطلقتين شيئا ان لم يخافا ان لا
يقيما حدود الله فان خافا فلا اثم في الاخذ والافتداء فلا تشويش لان اتصال فان
طلقها بقوله الطلاق مرتان هو معنى اتصاله بالافتداء لانه ليس بخارج عن الطلقتين
فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتاهما او احديهما خلع وافتداء فلا يرد
لزوم عدم مشروعية الخلع قبل الطلقتين عملا بموجب الفاء في قوله سبحانه فان خفتم
ولا لزوم ترتيب الطلاق بقوله سبحانه فان طلقها لترتب على الخلع المترتب على الطلقتين
وذلك لان الخلع ليس بمترتب على الطلقتين بل مندرج فيهما والمذكور عقيب الفاء
ليس نفس الخلع بل انه على تقدير الخوف لاجناح في الافتداء كذا في التلويح وحاصله
ان الله تعالى ذكر ان الطلاق مرتان ثم ذكر انه يجوز ان يكون احديهما سواء كانتا هما
على مال ثم قال فان طلقها يعني طلقة ثالثة بعد الطلقتين المذكورتين سواء كانتا بلا

مال اوكانت احديهما اوكلتاهما مال فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فتبين بهذا
ان قوله سبحانه فان طلقها معطوف على قوله سبحانه الطلاق مرتان عند الشافعي وعند
ايمتنا رحمهم الله تعالى غير ان الخلع عند الشافعي ذكر اعتراضا مستقلا بين المتعاطفين
لامساس له بما قبله اذ هو فسخ عقد لا طلاق ولا بما بعده اذ الطلاق لا يتصور ان
ترتيبه على الفسخ سواء اريد بقوله مرتان تطليقتان كما هو حقيقة التثنية على
ما عليه اكثر المفسرين او معنى التكرير اى طلقة بعد طلقة كما في ارجع البصر كرتين
فما اعترض على دعوى اتصال الفاء بالخلع لانه اقرب قابلناها منفصلة بقوله سبحانه
الطلاق مرتان يعني ان التطليق الشرعي تطليقة بعد اخرى على التفريق لا حقيقة التثنية
يعني فان طلقها بعد الطلقتين طلقة اخرى استوفى نصابه فقد تساهل اذ لا يختص
اتصالها بأول الكلام بكونها للتكرير لا لحقيقة التثنية سيما وصرف التثنية عن حقيقتها
خلاف الظاهر وخلاف ما عليه الاكثرون ولا يكون لقوله سبحانه من بعد كثير فائدة ذكره
التفتازاني في حاشية الكشاف ووجهه لا يخفى على ان بين الحمل على مجرد التكرير وقوله
عقيبه يعني فان طلقها بعد التطليقتين معرفا باللام نبوة لان ذكر الطلقتين انما
يناسب حمل قوله سبحانه مرتان على حقيقة التثنية لا التكرير كما ذكره التفتازاني في
الحواشي المذكورة وان الخلع عندنا ايضا ذكر بيانا لحال الطلقتين وان ذلك بلا مال
تارة وبمال اخرى كما سمعت عن التلويح وان اتصال قوله سبحانه فان طلقها بذكر الافتدا
اتصال بقوله الطلاق مرتان لان الافتداء مردود فيه واخرى كيفما كانه غير انه مرتب على
اول الكلام اعني قوله سبحانه الطلاق مرتان ومعطوف عليه لا على الافتداء فحسب كانه
قيل الطلاق مرتان فان خافا ان لا يقيما حقوق الزوجية فلا باس بالخلع بان يكون
احديهما او كلتاهما بمال فان طلقها طلقة ثالثة بعد الطلقتين سواء كانتا بلا مال
او احديهما او كلتاهما بمال فلا تحل له الآية فجاز ان يكون الطلاق الثالث واقعا بعد
تطليقتين ليس فيهما خلع او فيهما خلع فمن قال في معرض الجواب عن اعتراض الشافعي
انه مرتب في الآية الطلقة الثالثة على الافتداء وان غاية ما يفهم من ذلك جواز وقوع
الطلاق الثالث بعد الخلع واما الانحصار فمن اين يفهم فقد تساهل اذ قد عرفت
ان الترتيب والعطف انما هو على قوله سبحانه الطلاق مرتان وان ذكر الخلع من زوائده

وان

وان المعنى فان طلقها ثالثة بعد التطليقتين كما ذكروه لا فان طلقها ثالثة بعد الافتداء
وان كان وقوع الثالثة بعد الافتداء احد مصداقاته وكذا قوله وغاية ما يفهم الخ لا عبرة
قصور اذ كما يفهم جوازه بعد الخلع يفهم جوازه من غير سبق خلع واليه اشار العلامة التفتازاني
في التلويح حيث قال فان قيل الفاء لمجرد العطف من غير ترتيب والا لزم من اثبات مشروعية
الطلقة الثالثة بعد الخلع ووجوب التحليل بعدها من غير سبق الافتداء الزيادة على
بل ترك العمل بالفاء قلنا لو سلم بنا الاجماع والخبر المشهور كحديث العسيلة انتهى يشير الى
انا لا نسلم لزوم ذلك وانما يلزم لو كانت الطلقة الثالثة مرتبة بالفاء على الافتداء فقط
وليس كذلك بل على مطلق الطلاق الذي قد يكون على مال وقد لا يكون نعم يرد على ما قررته
ان لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان الرجعي على ما ذكروه لان الخلع طلاق بائن واجاب
عنه في التلويح بان كونه رجعيا انما هو على تقدير عدم الاخذ قال واعلم ان هذا
البحث مبني على ان يكون التسريح اشارة الى ترك الرجعة واما اذا كان اشارة الى الطلقة
الثالثة كما هو المروي فلا بد ان يكون قوله فان طلقها بيانا لحكم التسريح اي فان
اثر التسريح فلا تحل له الآية وح لا دلالة في الآية على شرعية الطلاق عقيب الخلع ثم
دعوى كون الفاء هنا للترتيب في الذكر ممنوعة لانا لا نسلم كونها للترتيب في الذكر لم يقل به احد
كما قيل بل لاختصاصه بمواطن ليس هذا منها كمدح الشيء او ذمه بعد جري ذكره كقوله سبحانه
واورثنا الارض نتبوأ من الجنة حيث نشاء فنعم اجر العاملين وقوله سبحانه ادخلوا ابواب جهنم
خالدين فيها فلبئس مثوى المتكبرين والتفصيل بعد الاجمال كقوله سبحانه ونادى نوح ربه
فقال وقوله كذا بلا المهر الولي ان عقد الخ اي مثل ما ذكرنا من وقوع الطلاق بعد الخلع
لكون الخاص قطعيا ما اذا عقد الولي نكاح المفوضة اي التي ادت لوليها ان يزوجها
من غير تسمية مهر او على ان لا مهر لها فانه يجب لها بالعقد نفس مهر المثل عملا بقوله
سبحانه ان تبتغوا باموالكم لان الباء لفظ خاص معناها الالصاق وهو حقيقة فيه
مجاز في غيره ترجيحا للمجاز على الاشتراك فلا ينفك الابتغاء اي الطلب بالعقد
الصحيح عن المال فيجب مهر المثل بالعقد عندنا بلا تاخير الى الوطئ عملا بموجب الباء
اذ مقتضى الالصاق عدم الانفكاك وعند الشافعي لا يجب الا بالتسمية او بالوطئ
فيتاخر الوجوب عن العقد فلا يكون فيه عمل بهذا الخاص فاذا مات احد الزوجين

وجب مهر المثل عندنا وعنده لا يجب واما اذا دخل بها فيجب مهر المثل اتفاقا واذا طلقها قبل الدخول فلا مهر لها اتفاقا واما اذا زوجت نفسها بلا مهر فليس محل الخلاف لان نكاحها غير منعقد عند الشافعي رحمه الله تعالى فان قيل المفهوم من الآية ان العقد المشروع هو الملصق فيه المال فلا يكون صحيحا الا بذكر فيه المال مشروعا ولا ريب في صحته قلنا الابتغاء وهو الطلب بالعقد الصحيح اما ان يكون ملصقا بذكر المال واشتراطه غير مراد ما ذكرت او بوجوبه ولزومه فلا يرد ولا سبيل الى الاول بدلالة قوله سبحانه لا جناح عليكم ان طلقتم النساء مالم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة على صحة النكاح بدون تسمية المهر بواسطة دلالته على تحقق الطلاق بدون سبق فرض المهر وتحققه فرع تحقق النكاح فتعين الثاني والملاصق لوجوب المال شرعا هو العقد الصحيح لا ما يكون بالاجارة او المتعة ولا بالعقد الفاسد اذ يتراخى وجوب مهر المثل في العقد الفاسد الى زمان الوطئ واما ما قيل في معرض الجواب انا لا نسلم اللزوم لان المهر لا ينبغي بنفيه فيكون ثابتا سميا او نفيا فمردود على ظاهره انما استدلال بما هو محل النزاع الا ترى الى ما ذكره صاحب الهداية من استدلال الشافعي في هذا المقام من ان المهر خاص حقها فتتمكن من نفيه ابتداء كما تتمكن من اسقاط انتهاء فتامل ويؤيده ما ذكرنا من اعتبار الصوق بالوجوب ما اجاب به بعض الفضلاء عما عسى يورد هيهنا من انكم قد تركتم ايضا العمل بالخاص حيث قلتم ان وجوب مهر المثل حين الدخول او الموت على سبيل البدل فلم يكن وجوب المحل ملصقا بالعقد حيث قال في الجواب ان الموقوف على ما ذكر هو تقرر المهر واما اصل وجوبه فقد ينفك عن تقرره كما اذا زوج المولى امته بعبده حيث يجب المهر ثم يسقط لعدم الفائدة في الزام المولى له عليه وبعد فالموضع مطمح نظر والله سبحانه الهادي

ولم يضف للعبد قدر المهر ... بل كان بالشرع ثبوت القدر
اذ جاء في الكتاب ما فرضنا ... وكان قطعيا وليس ظنا

يعني ولكون الخاص قطعي المدلول لم يضف قدر المهر الى العبد فلم يكن تقديره مفوضا اليه بل كان ثابتا بالشرع لقوله تعالى في الكتاب العزيز قد علمنا ما فرضنا عليهم وكان ذلك قطعيا لا ظنيا اي ليس مظنونا وذلك لان الفرض لغة خاص حقيقة في التقدير بدليل غلبة استعماله فيه شرعا يقال فرض القاضي النفقة اي قدرها وقال تعالى

او تفرضوا لهن فريضة ومنه الفرائض للسهام المقدرة مجاز في غيره دفعا للاشتراك وكذا الكناية لفظ خاص اريد به التكلم قول على ان المهر مقدر بتقدير الله تعالى وتقديرها اما بمعنى الزيادة او منع النقصان والاول منتف بالاجماع فتعين الثاني فيكون الادنى مقدرا وكان مجملا فبينه النبي عليه الصلاة والسلام بقوله لا مهر اقل من عشرة دراهم فمن لم يجعل المهر مقدرا شرعا كالشافعي رحمه الله تعالى حيث قال ذلك موكول الى راي العاقدين وان كل ما يصلح ثمنا يصلح مهرا لم يكن عاملا بهذا الخاص واعترض بتصريح الائمة بانه حقيقة في القطع لغة وفي الايجاب شرعا وحمله على الايجاب هو اللايق بالآية بقرينة على و بعطف ما ملكت ايمانهم والمراد ايجاب ما للازواج والمماليك من النفقة والكسوة وغيرها والنفقة غير مقدرة شرعا واحسن ما قيل في الجواب عن ذلك ان الحمل على التقدير دون الايجاب متعين لان الاصل المهر قد علم وجوبه وانه من جنس المال من قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم على ما تقدم فتعين حمل الفرض على التقدير حملا للكلام على الافادة دون الاعادة وانت خبير بان عطف او ما ملكت ايمانهم لا يساعده عليه الا ان يجعل الفرض في جانب المعطوف على معنى الايجاب بقرينة تعدية الفعل في جانب المعطوف عليه بعلى فانه لتضمينه معنى الايجاب لا محالة ويظهره ما قيل في قوله سبحانه الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض الى قوله وكثير من الناس فتامل

باب الامر

والامر منه وهو قول القايل ... افعل ومثله انبسط وجامل
اذا يقول ذلك استعلاء ... مراده اختص ولا امتراء

اي من الخاص الامر والمراد به اللفظ الدال على اقتضاء الطلب وهو قول القايل افعل ومثله في كونه امرا مجزوم الآخر قول القايل انبسط وجامل وان لم يكن من الثلاثي فالمراد بالقول المقول كاللفظ بمعنى الملفوظ لظهور ان الذي هو قسم من الخاص الذي هو احد اقسام النظم انما هو لفظ الامر لا المتكلم الذي هو المصدر فقوله افعل محله الرفع على البدلية من قوله لا النصب به فالفعل والاشارة ليسا امرين لانهما ليسا من مقولة القول والمراد بقوله على سبيل الاستعلاء على سبيل طلب العلو وعد المتكلم

نفسه عاليا فخرج الدعاء والالتماس مما هو بطريق الخضوع والتساوى ولم يشترط العلو
ليدخل قول الادنى للأعلى افعل استعلاء والا ينسب الى سوء الادب وعرف الامر فى المنار بقوله
هو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء افعل المراد بافعل ما يكون مشتقا على هذه الطريقة
وهى القاعدة فى استخراج الامر من المضارع واورد عليه انه يخرج الامر للغايب ح وان
الاصوب ان يراد من افعل ما يدل على طلب فعل ساكن الآخر وانت خبير بان قوله لغيره بالام
التبليغيه يقتضى التخصيص بالمخاطب وحمل اللام على مثل اللام فى قوله سبحانه وقالت اولاهم
لاخراهم لايلايم المقام فلا زائم تذكر لغيره انتفاء ما فى المشارح فالاظهر ان المراد بما فى
المنار الامر المستخرج من المضارع لظهور ان امر الغايب يلحق به التحاق اسماء الافعال
الموضوعة للطلب بالامر عند الاصوليين كما ذكره بعض الفضلاء والاقرب الى الصواب
ما نقل عن ايضاح المفصل من ان افعل عندهم علم جنس لكل ما يدل على طلب الفعل من
لغة العرب ولا يضر التخصيص بلغتهم اذ كان المقصود معرفة احكام الشرع المستفادة من
الكتاب والسنة وبهذا يعلم ان ما اورد فى التلويح على هذا التعريف من انه ان اريد
اصطلاح الاصوليين فهو غير جامع لان صيغة افعل امر سواء كان على طريق الاستعلاء
اولا وان اريد اصطلاح الاصول فغير مانع لان صيغة افعل على سبيل الاستعلاء تجئ للتهديد
والتعجيز وليست بامر محل نظر اذ التردد بين ما ليس اصطلاح الفن وما هو اصطلاح
غير مستحسن فتعين الثانى جزما ولا يرد عليه ما ذكر من التهديد اذ لم يقصد بذلك
الطلب والمقصود بافعل الطلب اذ المراد منه ما هو المتبادر بالامر عند الاطلاق ودعوى
انه يكون قيد الاستعلاء مستدركا ممنوعة اذ ليس الاستعلاء متبادرا من صيغة
الامر تبادر الطلب كيف وقد ذهب قوم الى عدم اشتراطه حتى قال العلامة عضد
الدين رحمه الله تعالى ان الحق ان لا يشترط الاستعلاء لقوله تعالى حكاية عن فرعون
فما ذا تامرون واجاب المحشون هنا بانه مجاز عن المشاورة او ان فرعون لظهر التواضع
استمالة لقلوبهم فلا بدع ان قيد من قيد بالاستعلاء تنصيصا على ما هو الحق عنده
واحترازا عن مذهب الخصم فلا استدراك هذا وعرفه ابن الحاجب بانه اقتضاء فعل غير
كف واورد عليه نحو اكفف واجيب بان المراد غير كف عن الفعل الذى اشتق منه صيغة
الاقتضاء واورد عليه اكفف عن الكف واجيب بان المراد غير كف عن المفعول منه من

حيث انه مشتق منه او بان الدال على الكف عن الكف انما هو المجموع لا فعل الامر
نفسه وهو نظير ما اورد على تعريف الاستفهام بانه طلب يكون المطلوب به حصول
امر فى ذهن الطالب نحو علمى وفهمى حيث اجيب بان المراد من حيث انه طلب
فلا ينتقض بدلالة المجموع ومجرد فهم وعلم طلب حصول امر فى الذهن مطلقا
وانما قدم الامر على النهى لان ما يثبت به من الايمان والعبادات اشرف اولانه اول
مرتبة ظهرت لتعلق الكلام الازلى اذ الموجودات كلها ظهرت بخطاب كن على
ما هو المختار كما فى بعض شروح المغنى وقوله مراده الخ يعنى ان المراد والمقصود
من الامر يختص

بصيغة فالفعل ليس موجبا خلافا لقوم قد راوه مذهبا

يعنى ان المراد من الامر وهو الايجاب يختص بصيغة الامر فلا يوجد الايجاب بدون
الصيغة فالباء داخلة على المقصور عليه على ما هو الاصل فى لفظ التخصيص
والاختصاص والخصوص من ادخال الباء على المقصور عليه اعنى من لم المخاصة فيقال
مثلا خص المال بزيد اى هو له دون غيره وقد تعارف فى الاستعمال ادخالها على
المقصور كقولك خص زيدا بالمال بناء على تضمين التمييز والانفراد وذلك لان
تخصيص شئ باحرى قوة تمييز الآخر به فكانك قلت ميز زيدا بالمال عن غيره
ومنه قوله سبحانه يختص برحمته من يشاء وقولهم واختص بوا ذكره السيد فى
شرح المفتاح وانما لم يتعرض لاختصاص الصيغة به كما هو المذهب ايضا لما سياتى
من ان الامر للايجاب دون غيره من الندب ونحوه فقوله فى المنار ويخص مراده
يعنى الايجاب بصيغة لازمة اى لذلك المراد قصدا لبيان الاختصاص من الجانبين
فمع انه يرد عليه ان اللزوم لا يستلزم الاختصاص كما فى اللازم الاعم مستدرك
لما بينه فيما بعد ذلك من ان موجبه الوجوب لا الندب وغيره هذا واورد على
دعوى اختصاص الايجاب بصيغة الامر انه قد يستفاد من الخبر مثل قوله سبحانه
والوالدات يرضعن واجيب بما فى التوضيح من انه امر مجازا عدل به الى صورة الخبر
مبالغة لان المخبر به ان لم يوجد فى صورة الخبر يلزم التخلف نظرا الى الظاهر وان
لم يوجد المامور به فى الامر لا يلزم الكذب فكان الخبر ابلغ لانه يلزم فى تخلفه

نظر الى صورة الخبر مالا يليق بالشارع نظرا الى ظاهر الخبر كما قيل والاظهر ان المقصود من الحصر
نفى استفادة الوجوب من الفعل لا النفي مطلقا كيف والمواظبة مع غير ترك مع الاقتران بالوعيد
دليل الوجوب كما ذكروا في احكام الاحكام في باب الاعتكاف وقوله فالفعل ليس موجبا تفريع على الخصائص
الوجوب كما هو المذكور بالصيغة اي حيث كان المراد بالامر اعني الوجوب مخصوصا بالصيغة لا يستفاد الا
منها ففعله عليه الصلاة والسلام ليس موجبا اذ لا ايجاب الا بالصيغة وليعلم انه اذا نقل عن النبي
عليه الصلاة والسلام فعل فان كان سهوا كسهوه عليه الصلاة والسلام في الصلاة اوطبعا كالاكل
والشرب او خاصا به كالتهجد والضحى والسواك والتزوج فوق الاربع فلا ايجاب اجماعا وان كان
بيانا لمجمل يجب اتباعه اجماعا وان كان غير ذلك فقد يجوز ان نقول هو امر حقيقة يجب اتباعه
اولا فقال بعض اصحاب الشافعي نعم وقال الاكثرون لا وهو المختار كما هنا وللمخالف مقامان
احدهما اصولي وهو ان الفعل امر والثاني متفرع عليه وهو انه للايجاب اذ كل امر للايجاب
واحتجوا على الاصل بقوله تعالى واما امر فرعون برشيد اي فعله لانه الموصوف بالرشد وكذا قوله
تعالى امرهم شورى بينهم تنازعتم في الامر اتعجبين من امر الله وامثال ذلك والاصل في
الاطلاق الحقيقة ولا سبيل الى المجاز لعدم الاتصال بينهما صورة ومعنى لان الامر للطلب ومعنى
الفعل تحقق الشيء ولان سلم جوازه فالحمل على الحقيقة اولى واحتجوا على الفرع بقوله عليه
الصلاة والسلام صلوا كما رايتموني اصلي قالوا حين شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاها
مرتبة فثبت بهذا النص ان فعله واجب الاتباع وهو معنى كونه للايجاب كما ثبت ان قوله
موجب بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول ثم الاحتجاج على الاصل وان كان كافيا في اثبات
الفرع لكن المقصود انه مع ابتنائه على الاصل وثبوته بادلته لو دليل مستقل على ثبوته على انه
ربما يمنع ان الامر مطلقا يفيد الوجوب ويدعى اختصاص القول بذلك ثم لما احتج الخصم على
كل من الاصل والفرع شرع المصنف في رد كل من الدليلين وبدا برد الدليل على الفرع تبعا
لما في المنار لان الاصل اعني كون الامر حقيقة في الفعل بحث لغوي ربما يمكن اثباته
بالنقل عن ايمة اللغة بخلاف الفرع اعني كون الفعل موجبا لانه بحث اصولي فكان الاهتمام
به اولى فلذا قدمه فقال

المنع في الشرع عن الوصال ومثل ذلك لخلع النعال

تعليل لان الفعل ليس موجبا متضمن للمعارضة لما تمسكوا به من السنة بما روي انه عليه

الصلاة

الصلاة والسلام واصل في الصوم فواصل اصحابه رضوان الله تعالى عليهم فانكر عليهم عليه الصلاة
والسلام ونهاهم عن ذلك وقال ايكم مثلي اني ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني وبما
روي انه بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي فخلع نعليه فوضعهما على يساره
فلما راى القوم ذلك القوا نعالهم فلما قضى صلاته قال ما حملكم على القائكم نعالكم
قالوا رايناك القيت فقال عليه الصلاة والسلام ان جبريل عليه السلام اخبرني ان
فيهما قذرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان رأى في نعليه قذرا فليمسحهما وليصل فيهما
فلو كان فعله موجبا لما انكر فثبت ان الفعل ليس موجبا واما ما يقال من ان الانكار
لم يكن للمتابعة لانها بل لامر زايد كترك السكينة والتجنب عما ينافي الصلاة ويحقق
الاختصاص به عليه الصلاة والسلام فغير وارد اذ مقتضاه على هذا تبيين العلة
والخصوص لا الانكار وكذا القول بان هذا مشترك الالزام اذ لو لم يكن الفعل موجبا
لما انتهوا ودفعهم وجوب الاتباع دليل عليه مدفوع بانه يجوز ان يكون ذلك منهم بطريق
الندب ولا نسلم فهمهم وجوب الاتباع ولو سلم فلا نسلم انهم فهموه من الفعل بل من
قوله صلوا كما رايتموني اصلي قال في التلويح ونعم ما قال الامام الغزالي رحمه الله تعالى
انهم لم يتبعوه في جميع افعاله فكيف صار اتباعهم في البعض دليلا ولم تصر مخالفتهم
للبعض دليلا

لكن وجوب الفعل من صلوا كما رايتموني والحديث قدمنا

جواب عما تمسكوا به من الحديث المتقدم ذكره وحاصله ان وجوب الاتباع في الصلاة
انما استفيد بهذا الحديث لا بالفعل والا لما احتيج الى هذا الامر بعد قوله سبحانه اطيعوا
الله واطيعوا الرسول

وان يسمى الفعل امرا لا يجب اذ كان ذا تجوزا باسم السبب

جواب عما استدل الخصم به على الاصل السابق من كون الفعل امرا من مثل قوله سبحانه
وامرهم شورى بينهم وقوله سبحانه تنازعتم في الامر وقوله سبحانه اتعجبين من امر الله
وقوله سبحانه وما امر فرعون برشيد وامثال ذلك مما شاع وذاع وحاصله انا لا نسلم
ذلك ويقال كيف سمي الفعل امرا وانتم تمنعون ذلك لان هذا من قبيل المجاز
بتسمية المسبب باسم سببه اذ الامر سبب للفعل فسمي الفعل باسم سببه مجازا مرسلا

ولا يرد عليه انه لا يتمشى في بعض الصور مثل قوله سبحانه وما امر فرعون برشيد اذ ليس امره
سببا لفعل نفسه لما ان المعتمد عند اليانيين انه يكفي في المجاز بعلاقة السببية اطلاق السبب
على جنس المسبب من غير اشتراط خصوصية المسبب كما اذا قلت رعينا الغيث مريدا للنبات وان
لم يحصل بالمطر ثم ما هنا على دفق ماء المنى وما قيل انه كان لم ان يمنع ويقول لا نسلم
ان المراد من الامر الفعل لان الرشد بمعنى الصواب يتصف به القول كالفعل فانت خبير بان
المنع في خصوص هذه الاية لا يجدي نفعا في دفع الخصم لكثرة الدلايل التي لا يتمشى فيها
هذا المنع وشيوع اطلاق الامر على الفعل من غير نكير ولم يسبق منه ذكر هذه الاية بخصوصها
من جانب الخصم ليتعرض الى المنع فالوجه ذكر الجواب الدافع لما وقع في ساير المواضع
وهو القول بالمجاز متى اطلق الامر على الفعل وانما قلنا بالمجاز دون الاشتراك وان
كان كل منهما خلاف الاصل لان المجاز اكثر كما في التلويح ۞

ثم الوجوب موجب للأمر ان قبل حظرا وعقيب الحظر

الموجب بفتح الجيم الاثر الثابت منهي والحكم والمقتضى الفاظ مترادفة عند الفقهاء كما نقل عن
فتاوى العلامة قاسم والمراد ان الاثر الثابت بصيغة الامر مخوا فعل هو الوجوب وهو اللزوم
فالمراد الوجوب اللغوي لا الفقهي فيفيد القطعي والظني لان منه ما ثبت بخبر الواحد وهو
ظني كذا في تعليق الانوار وقوله ان قبل حظر الخ اي ان وجب الامر الوجوب سواء
كان قبل المنع او بعده لان الدلايل الدالة على كون الامر للوجوب كما سيأتي لا تفرق بين
الوارد بعد الحظر وغيره قال في التلويح ولقايل ان يقول ان الدلايل المذكورة انما هي في الامر المطلق
والورود بعد الحظر قرينة على ان المقصود رفع التحريم لانه المتبادر وهو حاصل بالاباحة والوجوب
والندب فالزيادة لا بد لها من دليل وقيل الندب كالامر بطلب الرزق وسببه المعيشة بعد
الانصراف من الجمعة وعن سعيد بن جبير اذا انصرفت من الجمعة فسادم بشئ وان لم تشتره
وقيل للاباحة كالامر بالاصطياد بعد الاحلال واجيب بان المثال الجزئي لا يصح القاعدة
الكلية لجواز ان يثبت الندب او الاباحة في الامر بمعونة القرينة وهي ان مثل الكسب
والاصطياد انما شرع حقا للعباد فلو وجب لصار حقا عليهم فيعود على موضوعه بالنقض
واعلم ان المشهور في كتب الاصول ان الامر المطلق بعد الحظر للاباحة عند الاكثرين
وللوجوب عند البعض وذهب البعض الى التوقف ولا نزاع في الحمل على ما يقتضيه المقام

عند

عند انضمام القرينة ۞

۞ وليس للندب ولا التوقف ولا اباحة لذاك قد نفى ۞
۞ بالنص شرعا خيرة الامر وكان بالوعيد والتحذير ۞
۞ حقيقا ان يترك والدليل فيه من الاجماع والمعقول ۞

لا خفاء ان صيغة الامر تستعمل في معان كثيرة منها الايجاب كقوله تعالى اقيموا الصلاة والمندب
كقوله تعالى فكاتبوهم والتاديب وهو قريب من الندب الا ان الندب لثواب الآخرة والتاديب
لتهذيب الاخلاق واصلاح العادات كقوله عليه الصلاة والسلام كل مما يليك والارشاد وهو
قريب منه الا انه يتعلق بالمصالح الدنيوية كقوله سبحانه واشهدوا والاباحة نحو كلوا والامتنان
نحو كلوا مما رزقكم الله والتهديد اي التخويف كقوله اعملوا ما شئتم والانذار وهو قريب منه
كقوله تعالى قل تمتع بكفرك قليلا فانه ابلغ مع التخويف والتعجيز كقوله تعالى فاتوا بسورة
والالهام ويختص بموضع المناظرة كقوله تعالى فان ربهام المغرب بخلاف التعجيز والتسخير
كقوله تعالى كونوا قردة خاسئين لرها نم كقوله تعالى ذق انك انت العزيز الكريم والاكرام نحو ادخلوها
بسلام والتسوية كقوله تعالى اصبروا او لا تصبروا والدعا نحو اللهم اغفر والالتماس التمني
نحو قوله الا ايها الليل الطويل الا انجلي والتحقير نحو اسمع بهم وابصر بهم والاحتقار كقوله
تعالى القوا ما انتم ملقون والفرق بين الاهانة والاحتقار ان الاهانة للمخاطب والاحتقار
لغيره والتكوين كقوله تعالى كن فيكون والاخبار كقوله فليضحكوا قليلا وقوله عليه الصلاة
والسلام اذا لم تستح فاصنع ما شئت يعني اذا ما استحييت صنعت ما شئت فهذه احد عشر
موضعا ولا خلاف ان صيغة افعل ليست حقيقة في جميع هذه الوجوه لان معنى التسخير
والتعجيز والتسوية مثلا غير مستفاد من مجرد الصيغة وانما يفهم من القراين فذهب عامة
العلماء الى انها حقيقة في احد هذه المعاني عينا من غير اشتراك اذ الاصل عدمه فذهب
الجمهور الى انها حقيقة في الوجوب مجاز في غيره وذهب بعض اصحاب مالك رحمهم الله تعالى
الى انها حقيقة في الاباحة لانها لطلب الوجود الفعل وادناه المتيقن اباحته وذهب
جماعة والشافعي في احد قوليه الى انها حقيقة في الندب مجاز في غيره لانها لطلب الفعل
فلا بد من رجحان جانبه على جانب الترك وادناه الندب لاستواء الطرفين في الاباحة
وكون المنع عن الترك امرا زايدا على الرجحان ورد بان الاصل في الاشياء الكمال وهو

الوجوب ههنا لان الناقص ثابت من وجه دون وجه فمن جعلها للاباحة والندب
جعل النقصان اصلا والكمال عارضا وهو قلب المعقول كما في التلويح وذهب البعض
الى انها مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة والتهديد بالاشتراك اللفظي كالعين
وقيل هي مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة بالاشتراك اللفظي وقيل بالمعنوي
بان يكون حقيقة في الاذن الشامل للثلاثة وقيل مشتركة بين الايجاب والندب
لفظا وهو منقول عن الشافعي رحمه الله تعالى وقيل معنى بان يجعل حقيقة في الطلب
الشامل لهما وهو ترجيح الفعل على الترك وقال ابو الحسن الاشعري والقاضي الباقلاني
والغزالي ومن تبعهم لا ندري انها حقيقة في الوجوب فقط او الندب فقط او فيهما
بالاشتراك فعلى قول هؤلاء جميعا اعني من قال بالاشتراك اللفظي والمعنوي او بلا ادري
لا حكم لها اصلا بدون القرينة الا التوقف مع اعتقاد ان ما اراده صاحب الشرع
حق لانها مجملة لا ترد حام المعاني فيها وحكم المجمل التوقف الا ان التوقف عند البعض
في نفس الوجوب وعند البعض في تعيينه ذكره في التحقيق شرح مختصر الاخسيكتي
وبهذا عرفت ان المراد بالتوقف عدم الحكم بشيء بدون القرينة وهو مقتش على المعقول
بالاشتراك لفظا او معنى وعلى القول بلا ادري كما سمعته مفصلا فمن اقتصر من شراح
المنار في بيان التوقف على القول بالاشتراك فقد قصر كمن قصر في شرحه ايضا على
القول بلا ادري وقال ان المصنف لم يتعرض لمذهب الاشتراك وقوله لذلك قد نفى
الخ دليل لكون الوجوب موجب الامر لا صيغة اي موجبه الوجوب لان الله تعالى قد نفى
خيرة المامور بالنص لقوله سبحانه وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله
امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم فان القضاء بمعنى الحكم وتحقيقه اتمام الشيء قولا
كما في قوله سبحانه وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه او فعلا كقوله سبحانه فقضاهن
سبع سموات في خلقهن واتم امرهن ولا يخفى ان الاسناد الى الرسول يابى هذا
المعنى فتعين الاول والمراد من الامر القول لا الفعل لانه ان اريد فعله سبحانه فلا معنى
لنفي خيرة المؤمنين عنه وان اريد الحكم اي الحكم بفعلهم او بشيء احتيج الى تقدير الباء
والاصل عدمه فقوله سبحانه امرا عام لوقوعه في سياق النفي لا الشرط لانه لا يعم ما في
سياقه الا اذا كان بمعنى النفي كما في التلويح او مطلق ويتم المطلوب لان المدعى ان

سيا الامر

الامر المطلق للوجوب وهو نصب على المصدر او التمييز لما في الحكم من الابهام او الحال
على انه بمعنى اسم الفاعل فيكون قضى منزلا منزلة اللازم وهذا وان كان ارتكابا لما هو
خلاف الاصل يستحسن لما فيه من العموم الملايم للمقام وهو مقتضى البلاغة بخلاف حذف
الباء وايصال الفعل بلا مكنة معنوية ولو ارتكب الحذف والايصال لم يصح نفي الخيرة على
الاطلاق لجواز ان يكون الحكم بندب فعل شيء او اباحته فتثبت الخيرة وعلى تقدير ان
يكون الحكم بفعل موجبا يثبت المدعى ايضا فان الامر حكم بالفعل والنفي لهم لمؤمن
ومؤمنة والجمع لوقوعهما في سياق النفي وفي اوهم لله ورسوله والجمع للتعظيم او هي
مصدر مضاف الى المفعول واقع على ما وقع عليه ضمير لهم وحاصل الاية والله اعلم ما كان
لهم ان يختاروا من امرهم شيئا بل يجب عليهم المطاوعة في جميع اوامرهما وكذا قوله تعالى
ما منعك ان لا تسجد بعد قوله سبحانه اسجدوا لآدم فانه ورد في معرض الذم على
المخالفة ويعلم منه ان لا اختيار للمامور في ما امر به واما ما قيل من ان كون الامر فيه
للوجوب انما عرف بقرينة الذم والكلام في الامر المطلق فلا يخفى ما فيه اذ الذم انما يتحقق
بعد تحقق الوجوب بالامر المطلق اعني اسجدوا اذ هو مجرد عن القرينة والمستفاد من
الذم العلم بكون ذلك الامر للوجوب كما لا يخفى وقوله وكان بالوعيد الخ ضمير في
كان للمامور وهو عطف على قوله قد نفى وهو دليل مستقل على كون موجب الامر الوجوب
وذلك لان الله تعالى حذر المخالفين للامر عن اصابة الفتنة في الدنيا والعذاب في
الآخرة بقوله سبحانه فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب
اليم لما ان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية يجب ان يكون ذلك بسبب مخالفتهم
للامر وهي ترك المامور كما ان موافقته الاتيان بالمامور كما هو المتبادر الى الفهم
لا عدم اعتقاد حقيقته فسوف الاية للتحذير من مخالفة الامر وانما يحسن ذلك
اذا كان فيها ما ذكر من الشر ولا يكون ذلك في مخالفة الامر الا اذا كان المامور
به واجبا اذ لا محذور في ترك غير الواجب ولا ريب ان الامر بالحذر للايجاب بقرينة
السياق ولا معنى للندب والاباحة فيه وامره مصدر مضاف مع غير دلالة على معهود
فيعم وعلى تقدير اطلاقه فيتم المدعى ايضا كما في التلويح وقوله وللدليل عطف على
قوله لانه قد نفى اي موجبه الوجوب للدليل الناشئ من الاجماع في ذلك لانه اهل

العرف واللغة على ان من يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه يطلبه بمثل صيغة افعل وذلك
هذا على انه لطلب الفعل جزما وهو الوجوب وقوله والمعقول عطف على الدليل والاجماع
وهو ما فهمته بعقلك كما نقل عن ضياء الحلوم ووجهه ان كل مقصد من مقاصد الفعل كالماضي
والحال والاستقبال وضع له عبارة والايجاب اعظم مقاصده فلان يوضع له عبارة اولى

وان اباحة بذاك تقصد ... كذا معنى الندب حيث يورد
فقيل انه ان حقيقة ... اذ كان بعض ذاك في الحقيقة
وقيل لا بل كان ذا مجازا ... فقد تعرى اصله وجازا

لا يخفى ان اللفظ اذا استعمل فيما وضع له كان حقيقة وان استعمل في غير ما وضع له فان كان
لعلاقة المشابهة فهو استعارة والا فهو مجاز مرسل كاستعمال اسم الكل في الجزء الان فخر
الاسلام رحمه الله تعالى يسمي استعمال اسم الكل في الجزء حقيقة قاصرة بناء على انه يجب
في المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له والجزء ليس غير الكل كما انه ليس عينه لان الغيرين
موجودان يجوز وجود كل منهما بدون الآخر والكل يمتنع وجوده بدون الجزء ولا يكون غير
مفاده اللفظ ان استعمل في غير ما وضع له اي في معنى خارج عما وضع له مجاز والا فان استعمل
في عينه فحقيقة والا فحقيقة قاصرة اذا تمهد هذا فنقول ذهب بعضهم الى ان صيغة الامر
اذا استعملت في الندب او الاباحة كان ذلك من قبيل استعمال الكل في الجزء لان كلا منهما عبارة
عن جواز الفعل والوجوب عبارة عن جواز الفعل مع المنع من الترك فكان كل منهما
بمنزلة الجزء منه في الحقيقة اي في نفس الامر وهذا اختار فخر الاسلام رحمه الله تعالى
فكانت صيغة الامر فيهما حقيقة قاصرة عنده كما بيناه وذهب البعض الى ان ذلك
استعارة بجامع اشتراك الثلاثة في جواز الفعل الا انه في الوجوب بامتناع الترك
وفيهما مع جواز الترك على التساوي في الاباحة ورجحان الفعل في الندب فكل من
الندب والاباحة مقيد بجواز الترك فلا يجتمع مع الوجوب المقيد بامتناع الترك
فلا يكون جزأ له لامتناع تحقق الكل بدون الجزء وليس كل من الندب والاباحة
مجرد جواز الفعل ليكون جزء للوجوب بمنزلة الجنس بل الثلاثة انواع متباينة داخلة
تحت جنس الحكم واختار في التوضيح مختار فخر الاسلام من انه من قبيل اطلاق اسم
الكل على الجزء وقال ما حاصله ان ليس معنى كون الامر للندب او الاباحة انه يدل

على

على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا او متساويا بحيث يكون المجموع مدلول الصيغة
للقطع بان الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه انه
يدل على الجزء الاول من الندب والاباحة اعني جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لهما
وللوجوب وانما يثبت جواز الترك بحكم الاصل اذ لا دليل على حرمة الترك ولا خفاء
ان مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب منه ومن امتناع الترك فاستعمال الصيغة
الموضوعة للوجوب في مجرد جواز الفعل استعمال الكل في الجزء ويكون معنى استعمالها
في الاباحة والندب استعمالها في جزءها الذي هو بمنزلة الجنس لهما ويثبت الفعل
الذي هو جواز الترك بحكم الاصل لا بدلالة اللفظ ويثبت رجحان الفعل في الندب
بواسطة القرينة وهذا كله مبني على ان الوجوب عندهم هو عدم الحرج في الفعل
مع الحرج في الترك وان الاباحة عدم الحرج في الفعل وفي الترك وان المأذون فيه
جنس للثلاثة والمراد بجواز الفعل عدم الحرج وكونه مأذونا فيه وهو تفسير باللازم
اذ الوجوب ثبوتي الا ان العقها كثيرا ما يتسامحون في تفسير الاشياء بالمتفق
الى ما عليه اهل الميزان فالمناقشة في ذلك بان الوجوب هو الخطاب الدال على طلب
الفعل ومنع المنقيض او كون الفعل مطلوبا ممنوع الترك او بحيث يحمد فاعله
ويذم تاركه فلا نسلم ان جواز الفعل جزء من مفهومه مما لا يليق بهذه الصناعة
الا ترى ان قولهم الامر حقيقة في الوجوب ليس معناه ان وجوب القيام مثلا هو المدلول
المطابقي للفظ قم بل معناه انه لطلب القيام على سبيل اللزوم والمنع من الترك واما
ما يقال من انهم صرحوا باستعمال صيغة الامر في الندب والاباحة واريد تهما منها
وان في حمل كلامهم على ان المراد انه يستعمل في جنس الندب والاباحة عدولا عن الظاهر
من غير ضرورة يجوز ان يستعمل المعنى الموضوع لطلب الفعل جزءا في طلب الفعل مع
اجازة الترك والاذن فيه مرجوحا او متساويا بجامع اشتراكهما في جواز الفعل
والاذن فيه فجوابه ان تصريحهم هذا كتصريحهم باستعمال الاسد في الانسان الشجاع
واريد تهما منه فان ذلك مع حيث انه من افراد الشجاع لا من حيث ان لفظ الاسد يدل
على ذات الانسان كالناطق مثلا واذا كان الجامع ههنا جواز الفعل والاذن فيه
كان استعمال صيغة الامر في الندب او الاباحة من حيث انهما من افراد جواز الفعل

والاذن فيه ويثبت خصوصية كونه مع جواز الترك او بدونه بالقرينة كما ان الاسد
يستعمل في الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة الا ترى انه لا يجوز اطلاق لفظ الانسان
على الفرس بجامع كونه حيوانا او ماشيا بل قد يطلق على مطلق الحيوان من غير دلالة على
الخصوصية ولا يخفى على المنصف ان ليس مدلول كل واحد من افعل ولا تفعل عند قصد
الاباحة جواز الفعل مع جواز الترك للفرق حتما بان مدلول الاول جواز الفعل ومدلول
الثاني جواز الترك والحاصل ان صيغة الامر اذا استعملت في الندب او الاباحة كان مدلولها
واحدا ليس الا هو جواز الفعل غير انه في الاول مع قرينة دالة على اولوية الفعل وفي
الثاني مع الخلو عن ذلك كما اذا قلت حيوان يرمي وحيوان يطير فلا ريب ان مدلول
اللفظ واحد الا ان الاول مستعمل في الانسان والثاني في الطير كذا حققه العلامة التفتازاني
رحمه الله تعالى وبهذا كله عرفت ان ليس الخلاف في لفظ امر بل في مسماه اعني صيغة افعل
اذ الدال على الوجوب الذي لجواز بعض منه انما هو الصيغة لا لفظ امر كما لا يخفى فمن
قال ان الخلاف ليس في صيغة الامر بل في اطلاق لفظ امر على الصيغة المستعملة في
الاباحة او الندب هل هو حقيقة او مجاز فقد نبه فكان لم ينبه.

والامر للتكرار ليس يحتمل فضلا عن اقتضايه وان جعل
مخصصا بالوصف او ان علقا بالشرط بل على الاقل اطلقا
من جنسه والكل ايضا يحتمل تطلقي يا هند نفسكي حمل
شرعا على فرد فطلقة سوى ان ينوي الثلاث فهو ما نوى

يعني ان الامر المطلق عن قرينة التكرار لا يحتمل التكرار فضلا عن ان يقتضيه اي يوجبه
لما سياتي بيانه والفرق بين محتمل اللفظ وموجبه ان موجب اللفظ يثبت باللفظ ولا
يفتقر الى النية ومحتمل اللفظ لا يثبت الا اذا نوى وما لا يحتمله اللفظ لا يثبت وان نوى
والتكرار وقوع الفعل مرة بعد اخرى بايقاع افعال متماثلة في اوقات متعددة
والعموم شموله افراده فالتكرار باعتبار الازمان والعموم باعتبار الافراد وعامة
اوامر الشرع مما يستلزم فيه العموم التكرار فلذا اقتصر هنا على ذكر التكرار كما في
التلويح واللام في قوله للتكرار لتقوية العامل بسبب تقديم معموله عليه وفضلا
مصدر منصوب بفعل محذوف ابدا يتوسط بين ادنى واعلى للتنبيه بنفي الادنى

واستبعاده

واستبعاده على نفي الاعلى واستحالته ينتفع بعد نفي صريح كما هنا او ضمني كما في قولك
تقاصرت الهمم عن ظواهر العلوم فضلا عن دقايقها وهو من قولك نضل المال عن كذا
اذا ذهب الكثرة وبقي اقله ولما اشتمل على معنى الذهاب والبقاء ومعنى القلة والكثرة
فمنهم من نظر الى معنى الذهاب والبقاء قال في مثل قولك فلان لا يعطي الدراهم فضلا عن
يعطي الدنانير ان فاعل المحذوف ضمير يعود الى مضمون النفي وان المعنى نضل اي بقي عدم
اعطاء الدراهم عن اعطاء الدنانير اي ان اعطاء الدنانير منتف بالحكمية والباقي هو ذلك
العدم اي عدم اعطاء الدراهم وح يفوت شيئان معتبران في اصل الاستعمال الاول كون
الباقي من جنس المذهب لان المذهب هو اعطاء الدنانير والباقي هو عدم اعطاء الدراهم
وليس انتفاء الادنى من جنس الاعلى والثاني ان لا يكون الباقي اقل من الذاهب اذ لا معنى لكون
عدم الاعطاء اقل من الاعطاء كما لو قيل هنا ان المعنى بقي عدم وجود احتمال التكرار عن وجود
الاقتضاء ومنهم من نظر الى معنى القلة والكثرة وقال ايضا ان ضمير المحذوف يعود الى مضمون
النفي وان المعنى بقي انتفاء اعطاء الدراهم عن انتفاء اعطاء الدنانير على معنى ان الانتفاء
الاول لكونه انتفاء ممكن مستبعد قليل بالنسبة الى الانتفاء الثاني لكونه ممتنعا محالا
فاحتاج الى تقدير النفي بعد فضلا ملاحظة للجنسية وهو خلاف الظاهر وفات من
اصل الاستعمال معنى الذهاب والبقاء ولم يكن ح نفلق عن بفضلا على النهج الاصيل
اذ المعنى هناك على ذهاب الاكثر وبقاء الاقل لا على معنى القلة والكثرة فقط فيحتاج
في تعلقها بفضلا هنا الى تكلف باعتبار معنى القلة فكان القليل متباعدا عن
الكثير او باعتبار المعنى الاصلي دون المعنى المراد هنا وهذا كما لو قيل ان المعنى بقي
احتمال التكرار عن انتفاء اقتضائه على معنى ان الانتفاء الاول لكونه انتفاء ممكن
قليل بالنسبة الى الانتفاء الثاني لكونه انتفاء ممتنع وقد يوجه المثال توجيها ثالثا
على اعتبار ورود النفي على الادنى بعد توسط فضلا بينه وبين الاعلى كانه قيل
فلان يعطي الدراهم فضلا عن ان يعطي الدنانير على معنى فضلا اي بقي الاعطاء الاول
الذي هو من جنس الثاني وذهب الثاني ثم اورد النفي على الباقي واذا انتفى باقي
الشئ كان ما عداه اقدم منه انتفاء فتظهر المبالغة المقصودة اذ يكون حاصل المعنى
نفي الباقي في الانتفاء غيره الذي هو اقدم منه انتفاء وهذا كما اذا قيل هنا على ذلك

الاعتبار ان اصل الكلام يوجب في الامر احتمال التكرار فضلا عن وجود الاقتضاء فيه على
معنى فضل اى بقى وجود الاحتمال عن وجود الاقتضاء يعنى انه ذهب وجود الاقتضاء وبقي
وجود الاحتمال ثم اورد النفي على وجود الاحتمال فكان وجود الاقتضاء بالنفي اعرف
وهذا على منوال ما في شرح المفتاح للسيد الشريف رحمه الله تعالى وقوله فان جعل الخ
اي انه لا يقتضي التكرار ولا يحتمله وان خصص بالوصف نحو قوله تعالى اقم الصلاة لدلوك
الشمس او علق بالشرط نحو قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا لان التكرار في امثال ذلك
انما لزم من تجدد السبب المقتضي لتجدد المسبب لا من مطلق الامر او المعلق بالشرط او
المقيد بالوصف اذ لا يلزم تكرار المشروط بتكرار الشرط لان وجود الشرط لا يقتضي وجود
المشروط بخلاف السبب اذ يقتضي وجود المشروط بخلاف السبب اذ يقتضي وجود
المسبب فان قلت الكلام في الامر المطلق وما ذكر مقيد فلا يكون مما نحن فيه قلت قد
سبق ان المراد بالمطلق المجرد عن قرينة التكرار والمرة سواء كان موقتا بوقت او معلقا بشرط
او مخصوصا بوصف او مجردا عن جميع ذلك كما في التلويح قالوا وفي قوله وان وجد معنى الواو
الداخلة على الشرط المعلول على جوابه بما قبله من الكلام اذا كان صدر الشرط المذكور اولى
بالاستلزام للسابق الذي هو كالعوض عن الجزاء كقولك لا اهين زيدا وان شتمني فقيل
انها للحال والعامل فيه ما تقدم من الكلام وانه فيه ليست لقصد التعليق في الاستقبال
ولذا تسمعهم يقولون انها للتاكيد وقيل الواو للعطف على محذوف هو صدر الشرط
المذكور والتقدير ههنا ان الامر لا يحتمل التكرار فضلا عن اقتضائه اذا لم يجعل مخصصا
بالوصف او معلقا بالشرط او جعل وقوله بل على الاقل اطلق الخ يعني ان مفهوم الامر
يقع على الاقل الذي هو بعض ما يصدق عليه جنس الفعل المامور به وهو الفرد حقيقة
بلا نية ويحتمل بالنية كل افراد الجنس من حيث ان ذلك فرد اعتباري اعني المجموع
من حيث هو فانه يقال الحيوان جنس واحد من الاجناس والطلاق جنس واحد
من اجناس التصرفات وكثرة الاجزاء والجزئيات لا تنفي الوحدة الاعتبارية فاذا قال
طلقي نفسك يقع على الفرد الحقيقي اعني طلقة واحدة بلا نية الا ان ينوي الثلاث
فيقع الثلاث ان طلقت نفسها ثلاثا لانها تحتمل اللفظ فيثبت بالنية ولا تصح
نية الثنتين كما قال

لانيه الثنتين الا في الامه فذا طلاقها لذاك عمه

يعني لو قال لها طلقي نفسك ونوى الثنتين وطلقت ثنتين لا يقع الا واحدة لما عرفت
ان موجبه الواحد الحقيقي ويحتمل الكل باعتبار الوحدة الاعتبارية فلو نوى اثنتين
لغت نيته لانه ليس موجب اللفظ ولا محتمله قال في التلويح فان قيل لو لم يحتمل العدد
لما صح تفسيره بمثل طلقي نفسك ثنتين قلنا لا نسلم انه تفسير بل هو تغيير الى ما لا يحتمله
مطلق اللفظ فلذا قالوا اذا قرن بالصفة ذكر العدد في الايقاع كان الوقوع بلفظ العدد
لا بالصيغة حتى لو قال طلقتك ثلاثا او واحدة وقدمات قبل ذكر العدد لم يقع شئ
انتهى قال القائل وهو مشكل لانه اذا كان موجبه الواحد فكيف يكون اقترانه به تغييرا
بل يكون تقريرا صريحا فقيل في جوابه بان موجب الامر واحد اقتضائي لا يقبل التوكيد على ان
موجب العدد تطبقي لم يتقدم عليه مماثل ولا مرادف ليكون توكيدا لفظيا وليس هو من
الفاظ التوكيد للمعنوي ليكون توكيدا معنويا فاذا انتفى التوكيد والتقرير تعين التاسيس
والتغيير وفيه انهم صرحوا بان موجب الامر ثابت لغة لا اقتضاء وانه بمنزلة الملفوظ
حتى يصح حمله على الواحد الحقيقي والاعتباري وانه لا يقع كما اذا كان مذكورا وانه بمنزلة
الملفوظ حتى فرقوا بين طلقي نفسك وطلقتك حيث صح نية الثلاث في الاول دون الثاني
بان طلقتك يدل لغة على مصدر ماض فكان ينبغي ان يكون لغوا لعدم تحقق
الطلاق في الزمان الماضي الا ان الشرع اثبت لتصحيحه مصدرا اي طلاقا من قبل
المتكلم في الحال وجعله انشاء التطليق بصارت دلالته على هذا المصدر اقتضاء لا لغة
ولا كذلك طلقي فانتفاء المماثلة ممنوع ومجرد كون هذا ضمنيا لا يمنع التاكيد لاجماعهم
على التاكيد في مثل كل اكلا وبهذا يظهر ان ما قيل في الجواب ايضا من ان موجب الامر الواحد
الغير المذكور لان الصيغة يقع على الفرد الحقيقي من غير ذكره فيكون ذكره تغييرا لحكمه
فلذا اضيف الوقوع اليه لا الى الصيغة محل نظر اذ مجرد تاكيد المصدر الضمني بالذكري
الصريح لا يعد تغييرا كما في مثل اكلت اكلا بل الاحسن في الجواب ما ذكره بعض الفضلا
من انه ليس المراد بكون الواحد موجبه انه موضوع له في اللغة لانه مخالف للاجماع بل انه
يستعمل عرفا في الجنس من حيث تحققه في ضمن الواحد ضرورة ان الاحكام انما تجري عليه
من حيث وجوده ولما كان الواحد ادنى ما يتحقق الجنس في ضمنه ولم يوجد دليل على

ازيد منه صار موجبه عرفا فمتى اقتصر المتكلم على المصدر علم ان المراد موجبه العرفي واذا
زاد عليه العدد علم ان المراد معناه اللغوي المطلق ولا شك ان تقييد المطلق تعيير
وتبديل انتهى ويؤيده ما صرح به في التوضيح في بحث الاقتضاء من ان المصادر التي
في ضمن الفعل يراد بها الماهيات وان لا دلالة الفعل على الفرد لكن تعليل صاحب المنار
وغيره ذلك بان التوحد مراعى في الفاظ الوحدان كما سياتي لا يلايمه كما لا يخفى واما
ما اورد عليه من انه انما يصح لو كان المراد نفس المسمى دون الفرد وليس كذلك للقطع
بان المراد بقوله تعالى فتحرير رقبة فرد من افراد هذا المفهوم من غير تقييد بشئ من
العوارض فغير وارد اذ قد عرفت ان المصدر الذي في ضمن الفعل ليس كاسم الجنس
الصرح حتى يقال ان للفرد دون المسمى لما سمعت عن التوضيح وبعد فالموضع محل نظر
وقوله الاتي الا ان يعني انه يصح فيها نية الثنتين ان قال لها طالقي نفسك لان ذلك
جنس طلاقها فلذا عممه اي اراد بجميع افراد الجنس من حيث الوحدة الاعتبارية

والامر لا شك اختصر ... من طلب الفعل الذي به امر
بالمصدر الفرد بلا تعدد ... والفرد مبني على التوحد
فانه يكون بالفرد به ... طورا وطورا كان بالجنسيه
وان من ذين المتى يبعد ... لكنما التكرار حيث يقصد
من العبادات فبالاسباب ... وليس بالامر على الصواب

يعني ان الامر لا يحتمل التكرار وان موجبه الواحد الحقيقي وانما يحتمل الواحد الاعتباري بالنية فان الامر اي صيغته مختصرة من طلب الفعل المامور به بلفظ المصدر الذي هو فرد لا تعدد فيه فاضرب مختصر من اطلب منك ضربا وهو فرد وبين الفرد والعدد تنافي لان العدد مركب والفرد ما لا تركب فيه وانما قدرنا المصدر منكرا لان الفعل مركب من الزمان والمصدر واما اللام فبمعنى آخر على ما لو قدر معرفا فلا دليل فيه على التكرار كما استدل به الشافعي رحمه الله تعالى فان المعرف بلام الجنس كالمنكر والفرد ينبي عن التوحد اي عن الوحدة حقيقية واعتباريه كما قلنا مرارا والمثنى بمراحل عن ذلك فالباقي في قوله بالمصدر متعلقة بالطلب والمراد بالمصدر لفظه وهذا على وفق ما في المنار وغيره واعترضه القالاني بانه ان اريد ان المصدر موضوع

ان صح

للفرد

للفرد
من حيث هو فممنوع بل للطبيعة مطلقا من غير وحدة ولا كثرة باطباق اهل العربية
حتى قال الزمخشري في تفسير قوله تعالى كانتا رتقا ان الرتق صالح لان يقع موقع رتقين
لانه مصدر وان اريد ان لفظه فرد بمعنى انه ليس بتثنية ولا جمع فسلم لكن ذلك لا ينافي
احتمال العدد حقيقة وانما ينافي ذلك لو لم يكن موضوعا للجنس كالولد والطفل والانسان
قال تعالى يخرجكم طفلا والطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء فالامر بالمرة لا يكون حجة على فردية
المدلول لما انه عند الاطلاق ينصرف الى الواحد لتيقنه والنزاع في جواز ارادة العدد
والتكرار وقوله لكنما التكرار الخ جواب عما استدل به القايل بانه يفيد التكرار اذا كان مخصصا
بالوصف او معلقا بالشرط بان التكرار انما لزم من تكرر الاسباب لان الاوامر فان الشرط
فيها في معنى العلة والوصف فيها علة والمعلول يتكرر بتكرار العلة فالتكرار في الاداء
لا يكون بدون تكرار السبب لنفس الوجوب وح يكون التكرار في الاداء بضرورة تكرار السبب
فلا يكون بالامر ويبقى الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان شاء الله تعالى والحاصل
ان التكرار في امثال ذلك مسلم لكن ليس ذلك بمقتضى صيغة الامر ولا يشكل هذا بما اذا قال
الرجل لزوجته ان دخلت الدار فانت طالق او قال لعبده الاسود انت حر لسوادك
حيث لا يتكرر الطلاق بتكرر الدخول ولا يعتق من وجد فيه علة السواد من سائر عبيده
لان ذلك من باب التشريع والشارع اذا جعل شيا علة لحكم لزم من تكرر العلة تكرر
الحكم باجماع القايسين ولا كذا العبد المكلف فظهر من هذا ان التكرار ليس مستفادا
من نفس اللفظ بل مستفاد من الامر بالقياس حتى قال العلامة الرازي ان من قال
بالتكرار عنى انه يفيده قياسا ومن نفاه عنى ان نفس اللفظ لا يفيده فلا مخالفة بين
المذهبين

مصدر اسم فاعل في ذا الصدد ... فالفرد مدلول له دون العدد
فمرة في سارق وسارقة ... كما به الايات حقا ناطقة
لذا بفعل واحد لا يقطع ... الا يرا واحدة فيردع

يعني ان المصدر الذي في ضمن الامر كالمصدر الذي في ضمن اسم الفاعل في الصدد الذي
نحن فيه فان مدلوله الفرد ايضا لا العدد وكسايراسماء الاجناس ووقعت العبارة في
المغني هكذا وعلى هذا اسم الفاعل يدل على المصدر ولا يحتمل العدد ومثل ذلك عبارة
في الاسلام فقيل ان ظاهرها غير مستقيم لان الضمير في لا يحتمل ان رجع الى اسم الفاعل لم

بق له تعلق بالمقصود اذ المقصود ان مصدره كمصدر الامر لا يحتمل العدد لا هو نفسه
وان رجع الى المصدر خلت جملة الجزء عن الضمير فيحتاج فى التصحيح الى جعل اللام فى المصدر عوضا
من المضاف اليه حتى يكون التقدير ولا يحتمل مصدره فيؤول الى ما ذكرنا وحاصله ان
المصدر الذى يدل عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد بمنزلة المصدر الذى يدل عليه الامر
فمعنى السارق الذى سرق سرقة واحدة ولا يجوز ان يراد الواحد الاعتبارى الذى
هو مجموع السرقات والا توقف قطع السارق على آخر الحياة اذ لا يعلم تحقق جميع
سرقاته الا حينئذ وهو باطل بالاجماع ثم الواجب بسرقة واحدة قطع يد واحدة
بالاجماع فالمعنى الذى سرق والتى سرقت سرقة واحدة تقطع من كل منهما يد واحدة
وهى اليمنى بدليل الاجماع والسنة قولا وفعلا وقراءة ابن مسعود ايمانهما فلا يكون
قطع اليسرى مرادا اصلا ولا يمكن تكرر الحكم بتكرر السبب لفوات المحل وهو اليمنى
بخلاف تكرر الجلد بتكرر الزنا لبقاء المحل وهو البدن ولا يرد ان اسم الفاعل كالسارق
عام وعمومه يقتضى عموم مصدره ضرورة امتناع قيام الواحد الحقيقى بالمجموع لان
المراد وحدة المصدر بالنسبة الى كل فرد من افراد السارق مثلا ولا يرد عليه ايضا
ان ظاهره يدل على انه لا يقطع من سرق سرقات متعددة قبل ان يقطع لانه يفهم قطعه
بطريق الدلالة بل بطريق العبارة لتحقق السرقة فى ضمن السرقات او نقول ثبت
القطع فيه بالاجماع فحاصل المذهب عندنا ان من سرق سرقة تقطع يمينه فان عاد
لا تقطع يده اليسرى لان النص لا يتناولها بل تقطع رجله اليسرى بالسنة فان عاد
ثالثا يحبس حتى يتوب وهذا بالسنة ايضا وذهب الشافعى رحمه الله تعالى الى انه ان
عاد ثالثا تقطع يده اليسرى وفى الرابعة رجله اليمنى لقوله عليه الصلاة والسلام
من سرق فاقطعوه وان عاد فاقطعوه وان عاد فاقطعوه وان عاد فاقطعوه ولان
الايدى فى الاية جمع عام متناول لليمنى واليسرى وفى حملها على اليمنى ابطال الاطلاق
فى الايدى وصيغة الجمع لانها يمينين روى ان عليا رضى الله عنه كان لا يزيد على
ان يقطع للسارق يدا ورجلا فاذا اتى به بعد ذلك قال انى لاستحى من ربى ان ادعه
لا يتطهر للصلاة ولكن احبسه وقد روى ان عمر استشار الصحابة فيه فاجمعوا
على ما قال على رضى الله تعالى عنهم والموقوف فى مثله كالمرفوع لانه لا يهتدى اليه الرأى

لا يقال وذلك يجرح صحة النسخ عندكم
وجوابه ان ما ذكر من الحديث معارض بما

وقراءة

وقراءة ابن مسعود مشهورة يجوز تقييد المطلق بها على ان النص لو كان باقيا على عمومه
تعين قطع اليد فى المرة الثانية دون الرجل لان مع بقاء النص لا يجوز العدول الى
غيره واما قوله يجرى مجرى النسخ عندكم فتمسك بالالزام فى مقام الاستدلال وهو غير
مفيد وان افاد فى مقام المنع لانه لا يرى ذلك كما سيأتى ان شاء الله تعالى ولا نسلم ان فى
اطلاق الايدى على يمينى السارق والسارقة ابطال صيغة الجمع كيف وهو جائز على ما
عرف من القاعدة اللغوية وهى ان تثنية الاثنين من اثنين اذا كانا جزئين مما اضيفا
اليه تكون بصيغة الجمع قال الله تعالى فقد صغت قلوبكما اقر به بعض الافاضل

وحكم الاداء والقضاء نوعان ليس فيهما امتراء

اى حكم الفعل الواجب بالامر وهو المأمور به والمراد الحكم الشرعى بمعنى الصفة اى صفة
الفعل الواجب بالامر فالاضافة لادنى ملابسة اى صفة الفعل الواجب بالامر الاداء
والقضاء وهما نوعان لا امتراء فيهما ثم شرع فى تعريفهما فقال

تسليم عين الواجب الاداء تسليم مثل الواجب القضاء

يعنى ان الاداء تسليم عين الواجب بالامر والقضاء تسليم مثل الواجب وهذا كما وقع
فى مختصر الاخسيكثى وفى المغنى الاداء تسليم عين الواجب بسببه الى مستحقه والقضاء
تسليم مثل الواجب بالسبب الى مستحقه فذكر بعض الفضلاء انه لا حاجة الى القيد الاخير
لان اداء ما وجب انما يسمى تسليما اذا سلمه الى مستحقه لان التسليم حينئذ يحصل وهو شئ
منها فلذا لم يقيده به وكذا الواجب بالسبب ليس احترازا عن شئ اذ الواجب انما
يكون بالسبب لا بالامر وانما هو اشارة الى المغايرة بين نفس الوجوب الثابت بالسبب
وبين وجوب الاداء الثابت بالامر كما ذكره الفاضل فى شرح المغنى فلذا لم يقيده به
ووجه المغايرة كما سيأتى ان للفعل معنى مصدريا هو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر
هو الحالة المخصوصة فلزوم وقوعها هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها هو وجوب
الاداء فلزوم المال وثبوته فى الذمة وجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب
اداء واستشكل قولهم تسليم عين الواجب بانه كيف يمكن تسليم عين الواجب وهو
وصف فى الذمة لا يقبل التصرف من العبد واجاب الشارحون بانه لما اشتغل الشرع
ذمة المكلف بالواجب ثم امره بتفريغها اخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب

كان عينه والا كان تكليفا بما لا يسع الوسع وفخر الاسلام البزدوي عرف الاداء بانه
تسليم نفس الواجب بالامر وتبعه صاحب المنار قال صاحب الكشف الباء يعني في
قوله بالامر للسببية وهي تتعلق بالواجب لا بالتسليم كما زعمه البعض واضافة الواجب
الى الامر توسع لان الوجوب بالسبب ووجوب الاداء بالامر ثم اجاب عن اشكال التسليم
بما نقلناه عن الشارحين ثم قال او يقال الواجب بالامر غير الواجب بالسبب
او الواجب بالامر فعل الصلاة مثلا وبه يحصل فراغ الذمة وهو ممكن التسليم انتهى
وعلى ما ذكره من الوجه الاخير يكون حاصل التعريف ان الاداء تسليم الفعل اعني الايقاع
الواجب بالامر لما عرفت ان الواجب بالامر انما هو الايقاع وح يكون المراد من تسليم
الفعل اخراجه من العدم الى الوجود والاتيان به لما ان تسليم كل شيء بحسبه ثم على
ما ذكره صاحب الكشف من التوجيهين تمشى عبارة المنار نعم فسر بعض شراحه
تسليم عين الواجب باخراجه من العدم الى الوجود ثم قال ان قوله بالامر اشارة الى ان
المراد منه افعال الجوارح لا ما في الذمة قبل الامر وهو نفس الوجوب لان ذلك ليس
بالامر بل بالسبب وفرع على هذا سقوط ما قيل كيف يمكن تسليم نفس الواجب
وهو وصف في الذمة ثم استشكل تسليم الافعال واجاب بان هذا حكم الجواهر
شرعا ولذا توصف بالبقاء ثم استشكل تسليم العين بانه كيف يتصور والديون
تقضى بامثالها واجاب بان العينية والمثلية ليست بالقياس الى ما في الذمة
بل بالقياس الى ما علم من الامر فان المأتي به ان كان عين ما علم فهو الاداء فقد
اختلفت عليه الشروح لانه ما في المنار ان حمل على اول وجهي الكشف من التوسع
فالواجب هو ما في الذمة فلا يسقط ما ذكر سقوط بجعل ما يحصل به فراغ الذمة
كانه عين ذلك الواجب في الذمة وان حمل على ثانيهما كما هو الظاهر من عبارته
فلا ورود لسؤال تسليم الافعال حيث كان المراد على هذا الاتيان بها واخراجها
من العدم وهو ممكن لا يحتاج الى تحمل كما سمعت عن الكشف ولا لسؤال تسليم العين
بعد ما اريد بتسليم الواجب الاتيان بالفعل الذي هو ممكن التسليم نعم العينية
والمثلية بالقياس الى ما علم بالامر لا ما يثبت بالسبب في الذمة كما ذكره في التلويح
ففعل صلاة الظهر في وقتها اداء لانه الذي علم بالامر وفعلها في غير وقتها قضاء

لانه

لانه مثل ما علم بالامر وكذا ايتاء الزكاة في اي وقت كان اداء لانه الذي علم بالامر
وكذا اداء الدين بعد حتم فسم الاداء اذ هو ما يعلم من الامر اذا قيل ادّ ذينك مثلا وان كانت
الديون تقضى بامثالها اذ لا طريق لاداياه سوى هذا الامر وهو المعلوم من الامر ولذا عده
فخر الاسلام اداء كاملا وعد اعطاء المثل صورة ومعنى في باب القروض قضاء لا اداء اذ كان
ردّ عين ما قبض محكما في القرض دون الدين ولم يقيد الاداء بالوقت ليعم غير الوقت كالزكاة
والكفارات حيث يقال ادى زكاة ماله وطعام كفارته وانما اخذ الواجب في تعريف القضاء لان
الفعل لا يقضى بالترك لانه غير مضمون اما اذا شرع فيه فافسده فانه يقضى لانه صار واجبا
بالشروع ولم يذكر الاعادة لما في بعض شروح المغني من انها ان كانت واجبة بان وقع الفعل
الاول فاسدا بان ترك القراءة او ركنا آخر فهي داخلة في الاداء او القضاء لان الفعل الاول
لما فسد التحق بالعدم وكان الاعتبار للثاني فان اداه في الوقت كان اداء وبعده كان قضاء
وان وقع الفعل ناقصا لا فاسدا بان ترك شيأ يوجب سجود السهو فلا يكون ما وجب بالامر
والكلام فيه وهذا وقع الفعل الاول عن الواجب دون الثاني فكان بمنزلة الجبر بسجود السهو
وهذا بناء على انه اذا اتى بالمأمور به على وجه الكراهة او الحرمة يخرج عن العهدة على القول
الاصح كالحاج اذا طاف محدثا.

كل لكل وارد مجازا ... فذكره القضاء شرعا جازا
في موضع الاداء مثل العكس ... كمن نوى اداء ظهر امس

يعني ان كل واحد من الاداء والقضاء يطلق على الآخر مجازا لتباين معنييهما مع اشتراكهما في
تسليم الشيء الى من يستحقه وفي اسقاط الواجب فجاز ان يذكر القضاء في موضع الاداء كما اذا قال
نويت ان اقضي الظهر الوقتية مثلا عكسه وهو ان يذكر الاداء في موضع القضاء كذكر من نوى
اداء ظهر امس قائلا نويت اداء ظهر امس فهو مجاز شرعي واما بحسب اللغة فقد ذكروا
ان القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل لان معناه الاسقاط والاتمام والاحكام وان الاداء
مجاز في تسليم المثل لانه ينبئ عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما لزمه وذلك تسليم
العين دون المثل كذا في التلويح ووقعت العبارة في المنار هكذا ويستعمل احدهما مكان
الآخر مجازا حتى يجوز الاداء بنية القضاء وبالعكس فقال ابن نجيم رحمه الله تعالى في شرحه
ان هذا التفريع غير صحيح لان الكلام في اطلاق لفظ على معنى ولا لفظ ههنا وان ضم اليه الذكر

اللساني فلذلك لا يكون اراد بكل لفظ حقيقته وليس كلامنا فيه وانما جوازه فباعتبار
انه اتى باصل النية ولكنه اخطأ في الظن ومثله عفو انتهى وانت خبير بان التفريع
على كون ذلك مجازا صريح في ارادة التلفظ بالنية فيما حسبما مثلنا يم لظهور ان
المجاز من اقسام اللفظ وفي ان المراد نية اداء ما هو اداء في نفس الامر بالتلفظ بنية القضاء
وكذا العكس لا يكون حج مجازا واما ما ذكره من الاتيان باصل النية والخطأ في الظن
فان لم تكن النية فيه مقرونة باللفظ فهو لا حقيقة ولا مجاز وان كانت فهو حقيقة لا مجاز
فلا يكون مرادا ههنا قال المحقق الهندي في شرح المغني بالمختصر والحاصل ان اطلاق
لفظ الاداء على معنى القضاء كنويت ان اؤدي ظهر الامس وعكسه كنويت ان اقضي
الظهر الوقتية واما نية من نوى اداء ظهر اليوم بعد خروج الوقت على ظن ان الوقت باق
ونية الاسير الذي اشتبه عليه رمضان فتحرى شهرا فصامه بنية الاداء فوقع صومه
بعد رمضان وعكسه كنية من نوى قضاء الظهر على ان الوقت قد خرج وهو لم يخرج
بعد ونية الاسير المتحصام رمضان بنية القضاء على ظن انه مضى فليس مبنيا على هذا
الاصل لانه ان اقتصر على قصد القلب فلا اشكال لان كلامنا في اطلاق اللفظ ولم يوجد
وان ضم اليه الذكر اللساني فكذلك لانه اريد بكل لفظ حقيقته وليس كلامنا فيه
انتهى وبالجملة ففي عبارة المنار تسامح لظهور المراد ..

ثم القضاء واجب بما وجب به الاداء في الاصح المنتخب

يعني ان القضا يجب بما يجب به الاداء في القول الاصح المنتخب من اقوال اصحابنا المحققين
وبعض اصحاب الشافعي رحمهم الله تعالى وذهب العراقيون من اصحابنا وعامة اصحاب
الشافعي رحمهم الله الى انه يكون بسبب جديد وهذا الخلاف في القضاء بمثل معقول
واما القضاء بمثل غير معقول فلا خلاف في انه يكون بسبب جديد وجه الثاني ان
اقامة الفعل في الوقت انما عرفت قربة بالشرع بخلاف القياس فلا يمكن اقامة
مثل هذا الفعل في وقت آخر مقامه بالقياس كما في الجمعة فان اقامة الخطبة
مقام ركعتين ليست مشروعة في غير ذلك الوقت فاذا مضى شرف الوقت لا يعلم
للفعل مثل الا بنص جديد اذ لا مدخل للرأي في مقادير العبادات واثبات
المماثلة بينهما وانما سمي ذلك قضاء وان كان بامر جديد لانه استدراك لوجوب

جائز

سابق

سابق بخلاف الواجب ابتداء ووجه الاول وهو ما عليه المحققون ان الفعل الواجب
في وقته بدليله لا يسقط وجوبه بخروج الوقت والحال ان للفعل مثلا من عند المكلف
يصرفه الى ما وجب عليه لان خروج الوقت مقرر ترك الامتثال وهو يقرر ما عليه
ما عليه من العهدة وانما قلنا من عند المكلف احترازا عن مثل الجمعة حيث لم يشرع
اقامة الخطبة مقام الركعتين في غير ذلك الوقت والواجب بصفة انما لا يبقى بدونها
اذا كانت الصفة مقصودة والمقصود من العبادات انما هو تعظيم الله تعالى ومخالفة
الهوى وذلك لا يختلف باختلاف الاوقات وامتناع التقديم على الوقت لامتناع تقدم
المسبب على السبب اذ الوقت هو سبب الوجوب ولا وجوب قبله فان قلت اثبات
بدليل يقابل بالمثل او الضمان فما الذي قوبل به شرف الوقت قلنا قد تحقق العجز
عن مقابلته بالمثل اذ لم يشرع للعبد ما يماثل شرف الوقت واما المقابلة بالضمان
فقد انتفت في غير العمد بقوله عليه الصلاة والسلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان
وثبت تحقق الاثم بالعمد بالنص والاجماع فان قيل وجوب قضاء الصوم ثبت
بالنص وهو قوله سبحانه فعدة من ايام اخر وكذا قضاء الصلاة بقوله عليه الصلاة
والسلام من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها ووجوب
قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس فيكون القضاء بسبب جديد قلنا لا نسلم ان
النص لا يجاب القضاء بل للاعلام ببقاء الواجب وسقوط شرف الوقت لا الى مثل وضمان
فيما اذا كان بعذر والقياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور ثابتا بالنص
الوارد في بقاء وجوب الصوم والصلاة ويكون الوجوب بالكل بالسبب السابق كذا
قال العلامة التفتازاني في التلويح وفي شرح العضد وحواشيه ان هذا الاختلاف مبني
على الاختلاف في اصل وهو انا اذا قلنا صم يوم الخميس فلا ريب انا قد تعقلنا امرين
وتلفظنا بلفظين واما ان المامور به في الخارج هذان الامران او شيء واحد فمختلف
فيه فان قلنا انه بسيط خارجا يكون القضاء بامر جديد وان قلنا انه مركب يكون القضاء
بالامر الاول لانه اقتضى شيئين في الخارج فاذا انتفى احدهما بقي الاخر والحق هو الاول
لان هذا ناظر الى اختلافهم في ان النوع الاضافي هل يجب ان يكون مركبا في الخارج
كما هو مركب في العقل اولا والحق فيه انه ليس مركبا في الخارج والا امتنع حمل الجنس

او الفصل عليه لان الحمل يقتضي اتحاد الموضوع والمحمول في الوجود الخارجي ليلا يكون حكما باتحاد الاثنين فيكذب على ان القول بانه اذا انتفى احدهما بقي الآخر ممنوع لجواز ان يكون مشروطا بالآخر فينتفي بانتفائه ؛

؛ ونادر اعتكاف هذا الشهر شهر الصيام ما وفى بالنذر ؛
؛ بل صامه لكن لم يعتكف فيه القضاء واجب كما عرف ؛
؛ بصوم المقصود ليس ما وجب عليه مؤذنا بتجديد السبب ؛
؛ واما الوجوب في ذا المحال لعود شرطه على الكمال ؛

جواب سوال تقريره انكم قلتم ان من نذر اعتكاف شهر رمضان فايلا لله على ان اعتكف هذا الشهر ثم صامه ولم يعتكف انه يجب عليه قضاء الاعتكاف بصوم مقصود ولا يجوز قضاءه في رمضان آخر وهذا مخالف للاصل الذي ذكرتم من ان القضا يجب بايجاب الاداء لانه لو كان القضاء بالسبب الاول كان للحكم اما سقوط القضاء رأسا كما ذهب اليه ابو يوسف اذ لا اثر لهذا النذر في ايجاب الصوم لكون الصوم مضافا الى رمضان ولا يمكن ايجاب القضا بلا صوم اذ لا اعتكاف الا بالصوم ولا يمكن ايجاب الصوم لانه زيادة على ما التزمه واما جواز القضا في رمضان آخر كما ذهب اليه زفر فلانه مثل ما التزمه لوجود شرف الوقت فيه ايضا فعلم ان ذلك بسبب جديد وهو التفويت لانه لما فوته فقد التزمه ثانيا فالتفويت سبب الوجوب بمنزلة نص مقصود عند القايل بالسبب الجديد في القضاء وتقرير الجواب ان الاعتكاف الواجب من حيث هو يقتضي صوما للاعتكاف اثر في ايجابه لان الصوم شرط والشرط تابع للمشروط في الوجوب والسقوط اذ ما لا يتوصل الى الواجب الا به فهو شرط شرعي مقدور عليه يجب لوجوبه تبعا غير انه امتنع وجوب الصوم قصدا بعارض شرف الوقت واتصال الاعتكاف بوقت شريف لا يقبل ايجاب الصوم من عند العبد وفي ذلك زيادة فضيلة لهذا الاعتكاف وقد فات ذلك بفوات الوقت اصلا لانه لا يتمكن من اكتساب مثله لانعدام ادراك العلم القابل وهو مشكوك لانتهاء الحياة والممات في هذه المدة فلا يثبت فبقي الاعتكاف مضمونا في الذمة باطلاق ما يوجب الاعتكاف المطلق اذ صار النذر بالاعتكاف مطلقا بزوال العارض اعني شرف الوقت وموجب الاعتكاف المطلق هو الصوم المقصود فعاد شرطه الى

الكمال

الكمال الاصلي وهو وجوبه بصوم مقصود فلم يتأد في رمضان الثاني كما لو كان النذر مطلقا ابتداء فان قلت الشرط يراعى وجوده ولا يجب كونه مقصودا كما لو توضأ للتبرد حيث تجوز به الصلاة ورمضان الثاني على هذه الصفة قلنا الصوم وان كان شرطا للاعتكاف لكنه عبادة مقصودة في نفسه لانه يجب لعينه ايضا كصوم رمضان فلم يكن شرطا محضا بل هو في نفسه عبادة مقصودة الا ترى الى ما ذكروا في الفرق بين شرطية الصوم للاعتكاف المنذور وشرطية الوضوء للصلاة المنذورة ان الاعتكاف موجب لصوم مبتدا والصلاة ليست موجبة لوضوء مبتدا وان ايجاب العبد معتبر بايجاب الرب تعالى والمنذور يجب ان يكون من جنسه قربة واجبة منه تعالى شرعا وليس للاعتكاف قربة من جنسه وانما صح النذر به لما فيه من الصوم باعتبار انه شرطه فالتزام التزام فكان الصوم اصلا مقصودا من هذا الوجه ولا كذا الصلاة المنذورة مع الوضوء اذ لها واجب من جنسها فلا يعتبر ان ايجابها ايجاب للوضوء وانما كان الصوم في رمضان الاول مجزيا عنه للضرورة لتعينه للاعتكاف بالنذر ولكذا رمضان الثاني وهذا الجواب احسن ما قيل هنا قيل ان حدوث صفة الكمال منع الشرط عن مقتضاه فلا بد ان يكون مقصودا اذ على تسليم كونه شرطا لا يجب مقصودا لحكم ان يمنع حدوث صفة الكمال فتدبر هذا وانما قيد بقوله بل صامه لانه لو فوت الصوم والاعتكاف جميعا يخرج عن العهدة بالاعتكاف في قضاء هذا الصوم لبقاء اتصال الاعتكاف بصوم الشهر حكما لانصرامه بخلفه وكان قضاء بمثل ما اوجب السبب الاول وقوله ليس ما وجب لا يعني ان وجوب الصوم المقصود في قضاء هذا الاعتكاف لعود شرطه على الكمال حيث فات عارض شرف الوقت فكان هذا الصوم المقصود موجبا للسبب الاول وهو النذر لا بسبب جديد وهو التفويت والدليل عليه انه يجب ايضا بالفوات حيث لا تفويت كما اذا عرض له مرض يمنع من الاعتكاف دون الصوم كالاسهال حيث يجب القضا بصوم مقصود اتفاقا ؛

؛ تم الاداء كامل كالطاعه يفعله الصلاة بالجماعه ؛
؛ وقاصر مثل الذي بها انفرد ومشبه القضا ثالثا يعد ؛

يعني ان الاداء انواع فمنه كامل وهو ما كان مستجمعا لجميع الاوصاف المشروعة كالصلاة بالجماعة بان يؤديها كلها بالجماعة فيما شرعت الجماعة فيه كالمكتوبات والعيدين والوتر في رمضان والتراويح لانها لم تكن مشروعة فيه اذ يكون حينئذ قصورها لا اصح الزيادة ومنه قاصر كصلاة المنفرد لعدم الوصف المرغوب فيه وهو الجماعة ومنه ما هو مشبه القضا وهو ثالث الاقسام ثم مثل له بقوله ∴

∴ كلاحق اذ فعله اداء ... يكون وهو يشبه القضاء
∴ من بعد ما امامه اداها ... فالفرض ان اقامة نواها
∴ من بعده ليس له تغير ... فهذه ثلاثة تقرر

اي مشبه القضا كفعل اللاحق بعد ان ادى الامام الصلاة واللاحق هو الذي ادرك اول الصلاة بالجماعة وفاتته الباقي بان نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغه او سبقه الحدث فتوضأ وجاء بعد فراغه واتم صلاته تفعله اداء لبقاء الوقت ويشبه القضا لفوات ما التزمه من الاداء مع الكمال بخلاف المسبوق وهو من فاتته اول الصلاة وجملة القول ان المصلي ثلاثة انواع مقتد ومنفرد وامام والمقتدي ثلاثة اصناف مدرك ولاحق ومسبوق فاداء المدرك والامام كامل لانه ما ترك شيئا من الشروعات واداء المنفرد والمسبوق قاصر لان المنفرد ترك الجماعة في الكل والمسبوق تركها فيما سبق فيه لانه منفرد فيه لانه بالاقتدا التزم متابعة الامام فيما بقي من صلاته لا فيما مضى لان ذلك لا يتصور ولذا يجب عليه القراءة ويسجد للسهو وتسمية المسبوق قاضيا في قوله عليه الصلاة والسلام وما فاتكم فاقضوا مجاز لما فيه من اسقاط الواجب او باعتبار حال الامام فلا يأتي في تسميته مؤديا باعتبار الوقت ولا كذا اللاحق بعد فراغ الامام لانه التزم الاداء مع الامام حيث احرم معه فكان كالقاضي لما فاته مع الامام ولم يجعل على العكس اي قضاء يشبه الاداء لان الاداء باعتبار اصل الفعل لصدق تعريف الاداء عليه وهو باعتبار الوصف التابع يشبه القضاء وقوله فالفرض ان اقامة الخ تفريع على كونه مشبه القضا يعني ان نوى اللاحق الاقامة بعد ان ادى الامام الصلاة وفرغ منها ففرض اللاحق لا يتغير عما كان عليه وذلك كما اذا اقتدى مسافر بمسافر فنام ثم انتبه بعد فراغ الامام ونوى الاقامة اي في

موضعها حسبما هو المعروف في الفروع او سبقه الحدث فتوضأ وعاد وقد فرغ الامام ونوى الاقامة فان فرضه لا يتغير الى الاربع لانه بمنزلة القاضي بعد الوقت فلا يؤثر في فعله نية الاقامة اذ النية انما تغير في الاداء لانه محل التغيير دون القضا لتقرره كما عرف في الفروع ومثل هذا اذا كان مصره قريبا فدخل مصره بعد ما انتبه او بعد ما سبقه الحدث لانه بصير مقيما بدون النية فلا يتغير فرضه بنية الاقامة اما المسئلة مصورة في مسافر اقتدى بمسافر فنام ثم انتبه بعد فراغ الامام فاحدث فذهب الى مصره فتوضأ ونوى الاقامة بعد فراغ امامه فقد تسالم ان الدخول الى مصره غير محتاج الى نية الاقامة فكيف يكون بيانا لما في عبارة المتن وكذا انتباهه بعد فراغ الامام او نوى الاقامة كان بدون ان يعقبه الحدث كما بيناه هذا واما اذا نوى اللاحق الاقامة قبل فراغ الامام فان فرضه يتغير الى الاربع لان شبه القضا في فعله انما ثبت باعتبار فراغ الامام ولم يوجد لان الامام اذا فرغ صارت صلاته بحيث لا يؤثر فيها المغير فكذا ما بنى عليها واما اذا لم يفرغ فصلاته قابلة للتغيير بالمغير فكذا صلاة التبع اذ يجوز ان يكون صلاته على خلاف وصف صلاة الامام في الابتدا كاقتداء المقيم بالمسافر فتبقى البقاء اسهل وكما اعتبر شبه القضا ههنا اعتبر معنى الاداء فيما اذا احدث الرجل والمرأة خلف الامام نقوضا آ وقد فرغ الامام فحاذته في اداء ما فاتهما حيث فسدت صلاته لانه في الحكم خلف الامام حتى لا تلزم القراءة وسجدة السهو حضارت محاذاتها بعد فراغ الامام كمحاذاتها قبل حدوث الحدث ومن هذا يخرج الجواب عما قيل ان اللاحق اذا نوى الاقامة بعد فراغ الامام مؤد حقيقة وبهذا الاعتبار ينبغي ان يتغير فرضه وباعتبار شبه القضا لا يتغير فلم يحتم الشبه على الحقيقة لما سبق ان انا عملنا بالحقيقة والشبه في موضعين فلا ترجيح واما ما قيل في الجواب بان هذا اي ما ذكره المعترض لا يسمى ترجيحا بل اعمالا بالشبهين فلو عمل بما قال يكون اهدارا لجهة القضا بالكلية مدفوع بانه ليس ههنا شبهان بل حقيقة وشبه ولو سلم فليس في اعتبار الشبه في عدم التغير اعمال الشبهين بل احدهما فالوجه ما ذكرنا والله سبحانه الموفق وقوله ثلاثة انواعه تقرر فذلكة لما ذكر من التقسيم وليعلم ان

انظر وهذا وقف ان فعال في شرح قول صاحب المنار وفي الاقامة تغير فرضه الى الاقامة صح

الاداء بالقسمة الاولى ينقسم الى نوعين اداء محض واداء يشبه القضاء ثم المحض ينقسم
الى نوعين كامل وقاصر فيكون ثلاثة انواع لكن بالتقسيمين ثم هذه الانواع الثلاثة كما
يتحقق فى حقوق الله تعالى اعنى ما يكون مستحقه هو الله تعالى كالعبادات يتحقق ايضا فى
حقوق العباد اعنى ما يكون مستحقه العبد كما قال

وان منها رد عين ما غصب والرد بعد ما جنى وما عطب

يعنى ان من انواع الاداء رد عين المغصوب على الوصف الذى غصبه عليه وكذا تسليم عين المبيع
للمشترى على الوصف الذى جرى عليه العقد وذلك اداء كامل لان تسليم عين الواجب فى
الحقيقة وكذا تسليم بدل الصرف والسلم فيه اداء كامل لان تسليم عين الواجب بحسب اعتبار
الشرع اذ كل منهما ثابت فى الذمة وهو وصف لا يقبل التسليم الا ان الشرع جعل المؤدى عين
ذلك الواجب فى الذمة كيلا يلزم الاستبدال فى بدل الصرف والسلم فيه قبل القبض وهو
حرام وليلا يلزم امتناع الجبر على التسليم لان الاستبدال موقوف على التراضى وكذا الحكم
فى سائر الديون لان الديون انما تقضى بامثالها وهذا بخلاف القرض لان رد عين
المقبوض ممكن واما ما يقال من ان معنى قضاء الدين بالمثل ان المديون لما سلم المال الى
رب الدين صار ذلك دينا فى ذمته فقاصا مثلا بمثل ففيه ان قضاء الدين حينئذ لا يكون
تسليم عين الثابت وهو ظاهر ولا تسليم مثله لان المثل على هذا هو ما يثبت فى ذمة رب
الدين والتسليم لم يقع عليه بل على نفس المؤدى على انه لا يكون بين قضاء الدين والقرض
فرق وقد صرح فخر الاسلام وغيره بان تادية القرض قضاء بمثل معقول وتادية الدين
اداء كامل كذا فى التلويح وتعقبه ابن نجيم بما فى الذخيرة فى البيوع من ان رب المال
لو وهب الدين بعد قضائه او ابرأه براءة اسقاط صح ويلزم رب الدين ان يرد
ما قبض لان الدين بات فى ذمة المشترى بعد القضاء لانه لم يقض عين الواجب
حتى لا يبقى فى الذمة وانما قضى مثله فبقى ما فى ذمته على حاله الا ان المشترى لا يطالب
به لان له على البايع مثل ذلك بالقضاء فلو طالب البايع المشترى بالثمن لكان
للمشترى مطالبته ايضا فلا يفيد مطالبة كل منهما فعلم ان الثمن بات فى ذمة
المشترى بعد القضاء انتهى وهذا يقتضى ان قضاء الدين ليس باداء اصلا لعدم
سقوط الواجب به وقد اتفق الاصوليون على انه اداء وصرح الفقها ان الوكيل بقبض

الدين

الدين وكيل بالمبادلة وفرعوا عليه انه وكيل بالخصومة بخلاف الوكيل بقبض العين حتى
لو اراد ان الوكيل بقبض الدين لو اقر به بعد الموت الموكل لا يقبل الا ببينة لانه اقرار
بما يوجب الضمان على الميت لما فيه من المبادلة ثم قال والحق ان فيه معنى اخذ عين الحق
ومعنى المقابلة والمبادلة والاصوليون نظروا الى الاول والفقها نظروا الى الاول تارة
بدليل جواز الاخذ بلا قضا ولا رضا اذا كان من جنس حقه وبدليل ان للشريك شفعة
الشريك فى المقبوض وتارة الى الثانى كما فى صورة الوكالة وصحة الابراء والهبة والله سبحانه
اعلم واما الاداء القاصر فى الدين فهو كما اذا اداه زيوفا عن زيف وهو ما يرده
بيت المال ويروج بين التجار وهو اداء لكن من حيث فوات وصف الجودة قاصر فرب الدين
ان لم يعلم بذلك عند القبض فان كان قائما فله الرد وطلب الجياد وان هلك فى يده
بطل حقه فى الجودة بالكلية حتى لا يرجع على المديون بشئ كما فى التلويح وقوله والرد
بعد ما جنى له مثال للاداء القاصر اى هو كرد الغاصب العبد المغصوب بعد ان
جنى عنده على انسان فى النفس او الطرف ولانه ان اتلف مال الغير تتعلق الضمان
برقبته فكل ذلك اداء قاصر لانه اداء لا على الوصف الذى وجب فهو عنه لا اصلا
المفرد فلوجود اصل الاداء قلنا ان هلك فى يد المالك قبل الدفع الى ولى الجناية
او البيع بالدين يبرا الغاصب ولوصف القصور قلنا اذا دفع الى ولى الجناية او
بيع فى الدين رجع المالك بقيمته على الغاصب بلا خلاف كان الرد لم يوجد وكذلك
تسليم البايع المبيع مشغولا بالدين او مباح الدم فان هلك فى يد المشترى لزمه
الثمن لوجود اصل الاداء وان قتل بالسبب الذى كان به مباح الدم او بيع فى الدين
ففى الفصل الاول يرجع بكل الثمن عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى وفى الثانى يرجع
بكل الثمن بلا خلاف

وعبد غيره اذا ما مهرا وسلم العبد عقيب ما اشترى
فالعرس بالقبول جبرا وصف وقبل تسليم لم التصرف

معطوف على ما قبله لانه من انواع الاداء وهو الاداء الذى يشبه القضاء اى منها تسليم
عبد غيره اذا سماه مهرا للزوجة وسلم اليها بعد ما اشتراه فانه اداء يشبه القضاء
اما كونه اداء فلانه تسليم عين ما وجب عليه بالتسمية واما صحة الاداء فبالاجماع

حتى وجب عليه قيمة العبد عند العجز عن الاداء لامهر المثل وحيث كان اداء العبر العرس
على قوله لانه عين ما وجب لها واما كونه شبيها بالقضاء فحيث ان تبدل الملك
يوجب تبدل العين حكما لفساد باعتقاله من ملك البايع الى الزوج كانه غير المسمى
والدليل عليه ان عايشة رضى الله تعالى عنها قالت دخل النبي عليه الصلاة والسلام والبرمة
تفور باللحم فقرب اليه خبز وادم من ادام البيت فقال عليه الصلاة والسلام الم ار برمة فيها
لحم قالوا بلى يا رسول الله ولكن ذلك لحم تصدق به على بريرة وانت لا تاكل الصدقة فقال
عليه الصلاة والسلام هو عليها صدقة ولنا هدية فجعل تبدل الملك باختلاف السبب
بمنزلة اختلاف العين وان كانت العين واحدة وبريرة مولاة لعايشة وهي من بني
تميم لا من بني هاشم فلذا حلت لها الصدقة مع كونها صدقة التطوع اذ هي لحم في غير ايام
النحر وحرمتها مخصوصة بالنبي عليه الصلاة والسلام فكان العبد المسمى بسبب تبدل
الملك كانه غيره فكان تسليمه مشبها بالقضاء من هذا الوجه فكان للزوج ان يتصرف في العبد
قبل تسليمه الى الزوجة بما شاء من انواع التصرف كالاعتاق والكتابة والبيع والهبة لصارفة
ذلك ملكه والاستدلال على تبدل العين بالسنة كما ذكرنا اولى مما يقال ان حكم الشرع
على شيء بالحل والحرمة من حيث انه مملوك لا من حيث الذات والا كان لا يتغير لحم الخنزير فاذا
تعلق حكم شرعي بهذه الذات من حيث الاعتبار فتبدل الاعتبار يتبدل المجموع لان المراد بالعين
المجموع اي الذات مع الاعتبار لما في التلويح من ان العين المتصفة بالحل والحرمة يجوز ان
يكون ذلك الشيء بقيد المملوكية وتبدل الاوصاف لا يوجب تبدل الذات لثبوت الفرق بين المجموع
والمقيد والحاصل انه لما كان تسليم هذا العبد اداء من وجه وقضاء من وجه تفرع على كونه
اذا جبر الزوج على التسليم اذا طلبت لكونه عين حقها مع قيام موجب التسليم وهو النكاح
خلاف ما اذا باع عبدا فاستحق بقضاء ملكه البايع ثانيا حيث لا يجبر على تسليمه الى المشتري
اذا طلبه لانفساخ البيع لانه ظهر بالاستحقاق توقف البيع على اجازة المستحق فحيث لم يجز
بطل وانفسخ وتفرع على كونه قضاء ما ذكرنا من صحة تصرفات الزوج قبل التسليم وتفرع
على كون العبد مثل المسمى لا عينه حكما انه لو قضى القاضي على الزوج بقيمة العبد للزوجة
ثم ملك الزوج العبد لا يعود حق المراة في العين فلا يجبر على التسليم ولا الزوجة على
القبول لان حقها قد انتقل من العين الى القيمة بالقضاء ولو كان للعبد بعد الدخول في ملك

الزوج حكم عين المسمى من كل وجه لعاد حقها فيه اذا كان القضاء بالقيمة بقول الزوج مع
اليمين كما في المغصوب اذا عاد من اباقه بعد قضاء القاضي بالقيمة للمغصوب منه بقول
الغاصب مع يمينه ∴

∴ كذا القضاء نهو ذو اقسام بالمثل معقولا فكالصيام ∴
∴ للصوم والمثل الذي لا يعقل كفدية عن الصيام تبدل ∴

يعني ان القضاء ثلثة انواع كالاداء لانه اما قضاء محض او قضاء شبيه بالاداء والمحض اما
بمثل معقول او بمثل غير معقول فصارت الانواع ثلاثة وهي كما تحقق في حقوق الله تعالى
تحقق في حقوق العباد ايضا والقضاء بمثل معقول في حقوق الله تعالى كقضاء الصوم
بالصوم والصلاة بالصلاة لتحقق التماثل صورة ومعنى والقضاء بمثل غير معقول اي لا يدرك
العقل كونه مثلا لا انه ينفيه اذ العقل مرجح الله تعالى وهي لا تنا قصر وهو كفدية
الصوم فانها شرعت خلفا عن الصوم عند العجز المستدام عن الصوم كعجز الشيخ الفاني
وثبوته بالنص على القول بان معنى قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه على الذين يصومونه
جهدهم وطاقتهم وقيل بحذف حرف النفي اي لا يطيقونه كما يؤيده قراءة لا يطيقونه واما
على القول بان الاية على ظاهرها وانها منسوخة باطلاق قوله سبحانه فمن شهد منكم الشهر
فليصمه فثبوت الفدية بالاجماع واما القسم الثالث فكما قال ∴

∴ ومشبه القضاء مثل من قضى تكبير عيد في الركوع اذ مضى ∴

يعني ان القضاء الذي يشبه الاداء فهو مثل فعل من قضى تكبيرات العيد في الركوع اذا مضى
فعل ذلك من الامام فانه اذا ادرك الامام في الركوع من صلاة العيد وخاف ان يرفع الامام
راسه لو اشتغل بالتكبيرات فانه يكبر للافتتاح ثم يكبر للركوع ويركع وياتي بتكبيرات
العيد في الركوع لكن من غير رفع يد لان الرفع ووضع الكف على الركبة سنتان فلا
يشتغل بسنة فيها ترك سنة اما انه قضاء فلفوات التكبيرات عن محلها واما شبهه
بالاداء فلان الركوع يشبه القيام حقيقة لاستواء النصف الاسفل فيه وبه فارق
القعود لاباستواء النصف الاعلى لوجوده فيهما وما تمكن من النقصان فيه بالانحناء
غير مانع من الشبه لان قيام بعض الناس بهذه الصفة وحكما لان من ادرك الامام
في الركوع يصير مدركا لتلك الركعة وعن ابي يوسف انه لا ياتي بالتكبيرات في الركوع

لانها فاتت عن موضعها فلا يصح اداؤها فيه كالقراءة والقنوت فانه اذا نسي الفاتحة او السورة لا يأتي بهما في الركوع وكذا لو ادرك الامام في الركوع الاخير من الوتر في رمضان

اما وجوب فدية الصلاة فلاحتياط ذا لدى الثقاة

جواب سوال هو انكم اوجبتم الفدية في الصلاة قياسا على الصوم ولو كان ذلك غير معقول المعنى لما جاز القياس لفقدان شرط القياس وحاصل الجواب منع ان ذلك بطريق القياس بل لان النص في الصوم يحتمل ان يكون معلولا بالعجز والصلاة كالصوم عبادة بدنية بل اهم لانها عماد الدين وتالية الايمان ويحتمل ان لا يكون معلولا فلاحتمال الاول تفدى وللاحتمال الثاني لا تفدى فقلنا بالفدا احتياطا لا بالقياس ولذا قال محمد رحمه الله تعالى في فدا الصلاة تجزيه ان شاء الله تعالى بالانشا كما قال في فدا الوارث عن المورث يجزيه ان شاء الله تعالى لكن اورد على هذا في فتح القدير ان علة العجز بقوله تعالى يطيقونه منصوصة لان ترتب الحكم على المشتق دليل العلية وان لم يكن من قبيل الصريح عندنا بل بالاشارة واجيب بان الآية ليست نصا قطعا في العاجز لما مضى من الخلاف في تفسيرها وان وجوب الفدية يكون بالجماع على احد التفسيرين

وذا كما تصدق بالقيمه اذ فاتت الضحية المعلومه

يعني ان وجوب الفدية للصلاة للاحتياط هو كالتصدق بقيمة الاضحية اذا فاتت ايامها وذلك لانها عبادة مالية ثبتت قربة بالكتاب والسنة والاصل في العبادات المالية التصدق بالعين مخالفة لهوى النفس بترك المحبوب الا ان التصدق بالعين نقل في الاضحية الى اراقة الدم تطييبا للطعام بازالة ما اشتمل عليه مال الصدقة من اوساخ الذنوب والاثام فبالاراقة ينتقل الحبث الى الدما فتصير ضيافة الله تعالى الطيب على ما هو عادة الكرام ويستوي فيه الغني والفقير الا انه يحتمل ان يكون نفس التضحية والاراقة اصلا من غير اعتبار معنى التصدق ففي الوقت لم يعل بالتعليل المظنون ولم نقل بجواز التصدق بالعين او القيمة في ايام النحر لقيام النص الوارد بالتضحية وعملنا بعد الوقت بالاصل واوجبنا التصدق بعين الشاة التي عينت للتضحية او بالقيمة ان استهلكت المعينة او ما يعين شيأ على التفصيل المذكور في الفروع احتياطا في العبادات واخذا بالمحتمل الاعلا بالقياس فيما لا يعقل معناه واذا جاء العام الثاني

لم ينتقل الى التضحية لانه لما احتمل جهة اصالة ووقع الحكم به لم يبطل بالشك اي باحتمال ان يكون الاصل الاراقة ولا يلزم من نقل الشارع التصدق الى الاراقة نسخ التصدق بالكلية لان ذلك النقل انما كان بعارض الضيافة فلا يمنع بقاء احتمال التصدق وانما اقتصرنا هنا على ذكر القيمة لان التصدق بالعين بالطريق الاولى لانه الاصل والقيمة مثل واما اطلق التصدق تبعا لما في المنار ليشمل الغني والفقير غير انه في الفقير لا بد من الشرائبية الاصحية او نذرها بخلاف الغني فانه اذا فاتت ايام النحر ولم يذبح يلزمه التصدق بالقيمة فمن قصر في المنار على حال الفقير فقد تساهل

منها ضمان المثل وهو الكامل في الغصب ثم قيمة تماثل

معنى كذا الضمان للاطراف والنص بالمال لدى الاتلاف

شروع في بيان انواع القضا في حقوق العباد اي من انواعه ضمان المثل في باب الغصب اي ضمان المغصوب بالمثل وهو مثل معقول وكامل لانه مثل له صورة ومعنى في المثلي وهو المكيل والموزون والعددي المتقارب وما عدا ذلك قيمي ومنه المثلي المختلط بخلاف جنسه كالحنطة بالشعير والشيرج المخلوط بالزيت والموزون الذي في تبعيضه ضرر كالاواني من النحاس كما ذكره الزيلعي ثم من انواعه ايضا ضمان المغصوب بالقيمة واشار بثم الى ان هذا قضا قاصر وان كان بمثل معقول لانه مثل معنى فقط لا صورة فلا يجب القاصر الا عند العجز عن الكامل وذلك اذا انقطع المثل في المثلي بان لا يوجد في السوق وان وجد في البيوت او كان المغصوب لا مثل له لان الحق في الصورة قد فات للعجز فبقي المعنى فلا يجبر على قبول القيمة في المثلي مع وجود المثل الكامل كما لا يجبر على قبول المثل الكامل مع وجود عين المغصوب وهذا على منوال ما في المنار من قوله ومنها ضمان المغصوب بالمثل وهو السابق او بالقيمة فقيل عليه انه لو اخر قوله وهو السابق عن قوله او بالقيمة لكان انسب ورد بانه يفهم منه رجوع الضمير في قوله وهو الى قسم القضا بمثل معقول بنوعيه فلا يفيد تفصيل الضمان بالمثل وهو المراد فقيل في توجيهه الانسبية ان مذهب الجمهور ان الموجب الاصلي في الاعيان المضمونة هو المثل او القيمة وان رد العين مخلص عنه ولذا يصح الابراء عن الضمان مع قيام العين مع ان الابراء عن الاعيان غير جايز وانت خبير بان الآتي بعده من التقاريع

مبني على سبق الضمان بالمثل على الضمان بالقيمة لا على سبقهما في الاعتبار على رد العين وقيل
في توجيهها ايضا ان السابق لا يكون الا بسبق قول لا بذكره بخلاف ما لو ذكره بعد قوله
او بالقيمة وانت خبير بان السابق يقتضي المسبوق لا ذكره كما لو قلت ابتدأ من انواع
الحيوان الانسان وهو السابق في الاعتبار على انه لو اخره لرجع الضمير الى الاقرب اعني الضمان
بالقيمة لظهور ان مدلول العبارة ومنها ضمان المغصوب بالمثل او ضمانه بالقيمة هذا
وتقسيم القضا الى الكامل والقاصر لا يجري في حقوق الله تعالى بان يقال قضاء الغوايت
بالجماعة كامل والانفراد قاصر لان الثابت في الذمة اصل الصلاة لا وصف الجماعة فكل
منهما كامل غير ان الجماعة اكمل كما في التلويح وقوله كذا الضمان اي كذلك ح انواع
القضا ضمان الاطراف والنفس بالمال اي في حالة الخطا لان ضمان الاطراف بالمال
لا يكون الا في حالة الخطا فلا يحتاج التقييد بها كما فعله بعض شارحي المنار وهذا
مثال للقضا بمثل غير معقول لانا لا نعقل المماثلة بين الادمي والمال او هو مالك
والمال مملوك فضاؤهما بالمال بالنص على خلاف القياس فلا يجب عند احتمال المثل
المعقول صورة ومعنى وهو القصاص فلذا لا يخير ولي القتل في العمد بين القصاص
والدية خلافا للشافعي وانما شرع المال عند عدم احتمال القصاص منه على القاتل
بان تسلم نفسه وعلى المقتول بان لم يهدر بالكلية كذا في التنقيح قال الحدادي ونحن
وان قلنا بعدم جبر القاتل على دفع الدية اذا اختارها ولي القتل قلنا بالوجوب عليه
ديانة حيث كان قادرا عليها تخليصا لنفسه عن الهلاك ؛

؛ كذا اداء قيمة اذا نكح ؛ هذا على مجهول عبدا ما اتضح ؛
؛ تجبر ها على القبول حتما ؛ كان كما ان يدفع المسمى ؛

هذا مثال للقضا الشبيه بالاداء وهو كما اذا تزوج رجل امراة على عبد بغير عينه فان هذه
جهالة في الوصف لا في الجنس كثوب ودابة فتحمل في ما بني على المسامحة كالنكاح
بخلاف البيع فتسليم عبد وسط اداء وتسليم قيمته قضاء حقيقة لكونها مثل الواجب
لكنه يشبه الاداء لما في القيمة من جهة الاصالة بناء على ان العبد لجهالة الوصف لا يمكن
ادآوه الا بتعيينه ولا تعيين الا بتقويم فصارت القيمة اصلا يرجع اليه حتى كان العبد
خلف عنها والعبد معلوم الجنس مجهول الوصف فبالنظر الى الاول يجب كما لو اسلم

عبدا بعينه وبالنظر الى الثاني تجب القيمة كما لو اسلم عبد غيره فيخير الزوج اذا التسليم عليه
لا على المراة فايهما ادى تجبر المراة على القبول كما في التلويح ؛

؛ والكامل السابق والمقدم ؛ من اجل ذا قال الامام الاعظم ؛
؛ في القطع ثم القتل عمدا للولى ؛ كلاهما وخالفا في الاول ؛

يعني ان الكامل المذكور اعني ما كان مثلا صورة ومعنى هو السابق والمقدم في الاعتبار من
اجل هذا قال الامام الاعظم ابو حنيفة رحمه الله تعالى فيما اذا قطع رجل يد رجل عمدا ثم قتله
اي قبل برئها ان للولى كلا الفعلين القطع والقتل لان المثل الكامل صورة ومعنى بخلاف القتل فقط
لانه مثل معنى في ادايه الى الاهلاك فلا يمنع الولي من استيفاء حقه كلا وجاز للولى الاقتصار
على القاصر اعني القتل فقط عنده ايضا مع امكان الكامل لانه لم يسقط الكل عفوا فالاسقاط
البعض كاستيفاء بعض الدين وابراء باقيه وخالفاه يعني خالف ابو يوسف ومحمد ابا
حنيفة رحمهم الله تعالى الاول يعني القطع لانه انما يقتص بالقطع اذا تبين انه لم يسر
فاذا افضى اليه يدخل موجبه في موجب القتل اذ القتل اتم موجب القطع فصار كما لو قتله
بضربات وحاصله جعل الافضا الى القتل بمنزلة السراية اليه ولا ان هذا من حيث المعنى
اما من حيث الصورة في جزاء الفعل فلا وانما يدخل ضمان الجزء في الكل فيما هو جزاء المحل دون
الفعل وهو الدية وانما لا يجب بتلك الضربات لانه لا قصاص فيها ثم هذه المسئلة على اوجه
لان القتل اما ان يكون بعد البرء او قبله فان كان الاول فاما ان يكون من شخصين او من
شخص واحد عمدين او خطائين او احدهما عمد والآخر خطا وعلى كل حال فهما جنايتان
بالاتفاق وان كان الثاني والقتل من ذلك الشخص او من شخص آخر لكن كان احدهما
عمدا والآخر خطا فكذلك هما جنايتان واما اذا كانا خطائين من شخص واحد فهما
جناية واحدة بالاتفاق وان كانا عمدين فهو ما نحن فيه من الخلاف ولم يذكر جميع القيود
هنا تبعا لما في المنار لان المقصود بيان تقدم المثل الكامل اجمالا والتفصيل في كتب الفروع ؛

؛ كذلك المثلي حيث ينقطع ؛ مثله قاضا نه شرع ؛
؛ بقيمة من حين ما الغصب صلى ؛ بل قيمة وقت الخصام تعتبر ؛

اي لما ذكرنا من ان الكامل هو السابق المقدم كان المغصوب المثلي اذا انقطع مثله وجب
ضمانه بالقيمة لا يضمن بقيمته يوم الغصب بل بقيمته يوم الخصومة وقضاء القاضي

اذ العجز عن المثل الكامل انما يتحقق به وهذا عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف تعتبر قيمته
يوم الغصب وقال محمد يوم الانقطاع لابي يوسف انه لما انقطع التحق بما لا مثل له فتعتبر
قيمته يوم انعقاد السبب اذ هو الموجب ولمحمد ان الواجب هو المثل في الذمة وانما يتنقل الى
القيمة بالانقطاع فتعتبر قيمته يوم الانقطاع ولابي حنيفة ان النقل لا يثبت بمجرد الانقطاع
ولذا لو صبر الى ان يوجد جنسه كان له ذلك وانما يتنقل بقضاء القاضي فتعتبر قيمته يوم
الخصومة والقضاء بخلاف ما لا مثل له لانه مطالب بالقيمة باصل السبب كما وجد فتعتبر
قيمته يوم

يعظم خطره مع ان له خطرا لنفوس لكون النسل يحصل منه ولذا صح ابطاله بالطلاق
بلا شهود ولا عوض ولا ولي عكس ثبوته والتقوم للمملوك اعني البضع لا الملك اعني
ولاية الاستيفاء والاستيلاء ولذا لو وطيء المراة بشبهة كان مهر المثل لها لا للمزوج ولم يجعل
للبضع حكم التقويم عند المزوج من الملك الا ترى انه اذا خلع ابنته الصغيرة على مالها
وقع الطلاق ولا يلزم عليها المال لكونه مقابلا بما ليس بمال ولا متقوم وهو البضع
حالة المزوج ولو زوج ابنه الصغير بمال صح ولزم المال لانه مقابل بما هو متقوم عند
الدخول في الملك وهذا بخلاف اتلاف مال الغير فان الضمان فيه لا باعتبار اتلاف مجرد
الملك بل باعتبار اتلاف مال مملوك واما ضمان الشهود نصف المهر اذا شهدوا بالطلاق
قبل الدخول فليس لتقوم البضع حالة المزوج اذ قيمته اما مهر المثل او المسمى كاملا لا النصف
بل لانها لا تستحق المسمى عند سقوط تسليم البضع لوقوع الفرقة لا من جهة الزوج
بل من جهتها بان ترتد والعياذ بالله او تقبل ابن الزوج فهم باضافة الفرقة اليه
منعوا العلة المسقطة ان تعلق في النصف فكانوا بشهادتهم ملزمين الزوج ما كان
على شرف السقوط من النصف فكانهم قصدوا بدءه فكانوا بمنزلة الغاصبين فضمنوا
عند الرجوع والله سبحانه العليم

وانه لا بد للمامور به ... من وصف حسن سره لا يشتبه
فالامر الحكيم وهو اما ... لعينه وان منه قسما

اي لا بد للمامور به من قبل الشارع من وصف الحسن يعني لا بد ان يكون المامور به شرعا
موصوفا بصفة الحسن وسر ذلك لا يشتبه لان الامر وهو الشارع هو الحكيم الكامل في
حكمته فلا يامر الا بما فيه المصلحة للمامورين قال الله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء
وقال سبحانه ان الله يامر بالعدل والاحسان وينهى عن الفحشاء والمنكر وقد اختلفوا
في حسن الاشياء وقبحها هل هما عقليان او شرعيان وليس الخلاف فيهما بمعنى ما يلايم
الطبع وينافره كالفرح والغم ولا بمعنى صفة الكمال وصفة النقصان كالعلم والجهل
فانهما مميزين للعينين عقليان بالاتفاق بل بمعنى كون الشيء متعلق المدح عاجلا
والثواب اجلا وكونه متعلق الذم عاجلا والعقاب اجلا كالطاعة والمعصية
فذهب الاشعري الى ان الحسن والقبح ليسا لذات الفعل ولا لصفة من صفاته

حتى يحكم العقل بحسنه او قبحه بناء على تحقق ما به الحسن والقبح وان فعل العبد اضطراري
لا اختيار له فيه والعقل لا يحكم باستحقاق الثواب او العقاب على ما لا اختيار للفاعل فيه
فالحسن والقبح انما يثبتا بمجرد كون الفعل ماموربه او منهيا عنه فالامر والنهي موجبان
الحسن والقبح لا ان للعقل حسنا وقبحا في ذاته وان الامر والنهي يكشفان عن ذلك وذهب
بعض ايمتنا والمعتزلة الى ان حسن بعض افعال العباد وقبحه يكونان لذات الفعل
او الصفة له ويعرفان بالعقل ايضا وقالوا ان الاحكام ايضا ضربين ضرب يدرك بالعقول
كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وضرب لا يدرك الا بالسمع المنقول كحسن
صوم اليوم الاخير من رمضان وقبح صوم اليوم الاول من شوال فان العقل لا يستقل بدرك
حسن الاول وقبح الثاني لكن الشرع لما ورد بحسن الاول وقبح الثاني علمنا انه لو لا اختصاص
كل منهما بشيء لاجله حسن او قبح لما ورد به الشرع لان الآمر حكيم وهذا هو اختيار الفقها
ايضا فانهم ذهبوا الى تعليل احكام الله تعالى برعاية المصالح فكانت اولى بهم في الواقع
والا لما كانت مصلحة لهم وتسمى المامور به الحسن لعينه وغيره والقبيح كذلك وقالوا
ان من الحسن لعينه ما لا يقبل السقوط والنسخ كالايمان بالله وصفاته حتى صرحوا
بتعلق بعض الاحكام قبل البعثة وبلوغ الدعوة وهو اختيار الماتريدي ونقل
عن الامام لو لم يبعث الله رسولا لوجب عليهم معرفته بعقولهم وانه لا عذر لاحد
بالجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض ونقل ابن نجيم ان من بلغ ولم
تبلغه دعوة واعتقد الكفر خلد في النار فالامر والنهي مثبتان للحسن والقبح
عند الاشعري ودلائل عليهما كما شفان عنهما عند بعض ايمتنا والمعتزلة غير
ان العقل عند المعتزلة موجب للعلم بالحسن والقبح بطريق التولد بمعنى ان العقل
يولد العلم ويوجبه بواسطة ترتيب المقدمات على ما تقرر عندهم من استناد
بعض الحوادث الى غير الباري وعندنا حصول العلم عقيب النظر الصحيح يكون
بخلق الله عادة بمعنى انه لا يمتنع ان لا يحصل هذا واما ما يقوله المعتزلة من وجوب
الفعل الاصلح عليه سبحانه ومخالفتهم في ذلك بانه سبحانه متعال عن ان يجب
عليه شيء فليس مما نحن فيه اذ الكلام في الحسن والقبح بمعنى الثواب والعقاب
واما وجوب الاصلح عليه سبحانه وعدم وجوبه فمبني على الخلاف فيه انه هل يكون

بعض الافعال الممكنة فى نفسها بحيث يحكم العقل بامتناع صدوره او لا صدوره
عنه تعالى كقبول الشفاعة واخراج الفاسق من النار ونحوه فمن قال فى الشرع
ان الخلاف فى العبادات والمعاصى دون غيرها ثم قال فعند الاشعري حسن الافعال
وقبحها شرعى وعند المعتزلة الحاكم بالحسن والقبح هو العقل لان الاصلح واجب
على الله تعالى بالعقل وفعله حسن وتركه قبيح فقد تسامح وقوله وهو الخ تبيين
ان المامور به لابد ان يكون حسنا فى ذاته شرع فى تقسيمه يعنى ان المامور به الحسن
اما ان يكون حسنا لعينه اى لذاته بمعنى انه فى ذاته حسن مع قطع النظر عن
الامور الخارجية وحاصل التقسيم على ما فى المغنى والتوضيح وغيرهما ان المامور به فى
صفة الحسن نوعان حسن لمعنى فى نفسه وحسن لمعنى فى غيره وكل واحد من
النوعين على ثلاثة اضرب فالمجموع ستة وقد اشار الى الضرب الاول من النوع
الاول بقوله وان منه قسما

لا يقبل السقوط كالتصديق ... وقابل السقوط فى التحقيق
مثل الصلاة ثم قسما يلحق ... حكما بذا القسم لما يحقق
وانه شيء يحسن ... حقا بمعنى فى سواه يكمن

يعنى ان النوع الاول وهو ما يكون حسنا لعينه ثلاثة اقسام فان منه قسما لا يقبل السقوط
ابدا لا اصلا ولا وصفا كالتصديق بالله تعالى وصفاته اذ لو تبدل بضده كان كفرا وان منه
قسما قابل السقوط مثل الصلاة فانها تقبل السقوط اصلا ووصفا باعذار كثيرة كالجنون
والاغماء والحيض والنفاس وتقبل السقوط وصفا لا اصلا كالصلاة فى الاوقات
المكروهة والقسم الثالث ما هو ملحق بالحسن لعينه وانما جعل ملحقا به لانه شابه
شيأ يحسن لمعنى كما من فى غيره وانما عبر بثم للاخطاط درجة هذا القسم عن قسميه
وذلك كالحج والزكوة والصيام فان اعلى درجات الحسن انما هو فى التصديق الذي
لا يسقط بحال ثم فيما يحتمل السقوط كالاقرار لانه يسقط حالة الاكراه وكالصلاة لسقوطها
ايضا كما بينا الا ان الاقرار اعلى رتبة من الصلاة لانه ركن من الايمان وليست هى ركنا
منه وان كان كل منهما حسنا لعينه اما الاقرار فظاهر واما الصلاة فلانها تعظيم للباري
وشكر للمنعم وعبادة لمن يستحقها ثم قد يكون حسنا لعينه شبيها بما حسن لغيره كالصوم

والزكاة والحج فانها حسنة فى نفسها لكونها عبادة كالصلاة الا انها تشبه القسم الذي
هو حسن لغيره وليست منه لان المقصود الاصلى بالامر فيما حسن لغيره انما هو ذلك الغير
كالوضوء للصلاة وهذه حسنة فى نفسها وان اشبهت الحسن للغير وتحقيق ذلك ان كلا
منها وان كان حسنا بالغير الا انه لاعتبار الحسن ذلك الغير حتى كانه فى حكم العدم
تصار كل منها كانه حسن بلا واسطة امر آخر فصار بهذا الاعتبار من قبيل الحسن
لمعنى فى نفسه وذلك لان الزكاة تنقيص المال وانما تحسن بواسطة حسن دفع
حاجة الفقير والصوم اضرار بالنفس ومنع لها عما اباح الله لها من النعم وانما يحسن
بواسطة حسن قهر النفس التى هى اعدى اعداء الانسان زجرا لها عن ارتكاب المنهيات
واتباع الشهوات والحج قطع المسافة الى امكنة مخصوصة وزيارة لها كالسفر للتجارة
وانما يحسن بواسطة زيارة البيت الشريف لكن هذه الوسايط لم تعتبر وصارت
فى حكم العدم من حيث هى لان الفقير انما يستحق الاحسان من جهة مولاه وهو الله تعالى
لا من جهة العباد والبيت لا يستحق الزيارة والتعظيم لنفسه لانه بيت كساير البيوت
بل لانه معظم بتعظيم الله تعالى والنفس وان كانت بحسب الفطرة محلا للخير وللشر الا انها
للمعاصى اقبل والى الشهوات اميل حتى كانها بمنزلة امر جبلي لها فكانها مجبولة على المعاصى
بمنزلة النار على الاحراق فبالنظر الى هذا المعنى لا يحسن قهرها ولذا لا يلام احد على
مجرد الميل الى الشهوات ولا يسال عنه يوم القيمة وانما وجب قهرها للاحتراز عن الهلاك
بمتابعة هواها اطاعة للخالق فسقط حسن دفع الحاجة وزيارة البيت وقهر النفس
عن درجة الاعتبار وصار كلا من الزكاة والصوم والحج حسنا لمعنى فى نفسه من غير
واسطة وعبادة خالصة كالصلاة كذا حققه العلامة التفتازاني فى التلويح ومنهم
من علل عدم اعتبار هذه الوسايط بانها بخلق الله تعالى لا باختيار للعبد فكانت
مضافة الى الله تعالى عبادة خالصة فى نفسها كالصلاة وسقط اعتبار العبد ورد
بانه ان اريد بالوسايط دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت فهى اختيارية
وان اريد بها نفس الحاجة والشهوة فلا حسن فيها والواسطة ما يكون حسن الفعل
لاجل حسنه وقيل مصدر الدفع والقهر للمجهول ورد بانه يلزم ان لا يوجد الحسن
لغيره اذ كل واسطة فيها جهة الاختيار وجهة الاضطرار ضرورة ان الهيئة الحاصلة

بالفعل الاختياري ضرورية كالجهاد مثلا اذ فيه جهة اعلا كلمة الله وكون كلمة
الله معلوة فاعتبار المصدر المجهول في الزكاة دون الجهاد تحكم ثم جعل ما هو شبيه بالحسن
لغيره قسما من حسن لعينه هو المذكور في المغني والتوضيح وغيرهما فانه على ثلاثة
اضرب حسبما نقلناه عن التلويح وحاصل التقسيم ان الحسن لعينه اما شبيه بالحسن
لغيره اولا والثاني اما ان يقبل السقوط اولا ومنهم من جعله قسيما للحسن لعينه
ولغيره وقسما من الحسن المطلق وحمل عليه عبارة المنار وهو خلاف الظاهر والمراد
من قبول السقوط وعدمه في المامور به قبول سقوط التكليف به فان قلت اذا كان
الاقرار ركنا من الايمان كالتصديق فكيف يكون قابل السقوط دونه قلنا ذهب بعض
اعيننا الى ان الايمان هو التصديق وان الاقرار ليس ركنا منه ولا شرطا له بل هو شرط
لاجراء احكام الدنيا حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه منه كان مؤمنا
عند الله غير مؤمن في احكام الدنيا كما ان المنافق لما وجد منه الاقرار باللسان كان مؤمنا
في احكام الدنيا كافرا عند الله وذهب بعضهم الى ان الاقرار جزء من الايمان تمسكا بظواهر
النصوص الدالة على كون كلمة الشهادة جزءا من الايمان الا ان التصديق ركن اصلي والاقرار
ركن زايد ومعنى الركن الزايد للشئ ما لا ينتفي بانتفائه حكم ذلك الشئ ومعنى الركن
الزايد للجزء الذي ان انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشرع كالراس جزء من
الانسان ينتفي بانتفائه حكم المركب من الحياة وتعلق الخطاب والبدن ركن ليس كذلك لبقاء
الحياة وما يتبعها عند الفوات اليد فكان الاقرار جزءا له شايبة التبعية ففي حالة الاختيار
تعتبر جهة الجزئية حتى لا يكون تارك الاقرار مع تمكنه منه مؤمنا عند الله وفي حالة الاضطرار
تعتبر جهة التبعية حتى يحكم بايمان من صدق ولم يتمكن من الاقرار فظهر ان الاقرار دون
التصديق في الركنية وانه قابل السقوط بخلاف التصديق ثم التصديق هل هو التصديق
الذي فسر العلم به والى التصور في المنطق او هو امر وراء ذلك وحقق العلامة التفتازاني
الاول على ما صرح به ابن سينا وان حاصله اذعان النسبة قبولا لوقوع النسبة وان جعله
مغايرا للتصديق المنطقي وهم وان حصوله لبعض الكفار لو سلم يكون كفرهم باعتبار
جحوده باللسان واستكباره عن اظهار الاذعان وكثير من المصدقين المقرين يكفر لما
يصدر عنه من امارات الانكار وعلامات الاستكبار وانما صح الامر به مع انه من مقولة

الكيف

الكيف لانه نوع من العلم دون الافعال الاختيارية باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى
صرف القوة وترتيب المقدمات ورفع الموانع واستعمال الفكر لتحصيل تلك الكيفية
وما يقال انه امر اختياري هو نسبة الصدق الى المخبر اختيارا حتى لو وقع في القلب
صدقه من غير ان ينسبه اليه اختيارا لم يكن تصديقا ففيه انا اذا قطعنا النظر عن فعل
اللسان لا يفهم من نسبة التصديق الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان له وهو التصديق
المنطقي كذا حققه في التلويح

كالحج او لغيره فاما ... ان يحصل الغير المراد جزما
بفعله وانه كالحد ... او لا يكون حاصلا ان ادى

قوله كالحج تمثيل لما هو ملحق بالحسن لعينه الا انه شبيه بما حسن لغيره كما سبق وقوله
او لغيره عطف على قوله لعينه يعني او يكون المامور به حسنا لغيره بمعنى ان يكون حسنه
لا بالنظر الى ذاته بل لامر خارج عن ذاته وهو لا ينافي ان يكون حسنا لعينه من حيث
انه اتيان بالمامور به من حيث انه مامور به وعن هذا قالوا لا يمتنع اجتماع الحسن لعينه
ولغيره في شئ واحد كالوضوء المنوي حسن لذاته من حيث انه اتيان بالمامور به
بقصد الاستباق و لغيره باعتبار كونه شرطا للصلاة وتمامه في التوضيح وقوله
فاما ان يحصل الخ يعني ان ما يكون حسنا لغيره اما ان يحصل ذلك الغير بحصوله
بان يتادى بفعله كاقامة الحدود فانها ليست حسنة في نفسها لانها تعذيب وانما حسنت
بواسطة الغير اعني الزجر عن المعاصي وهو يتادى باقامتها وكالجهاد فانه ليس حسنا
لنفسه لانه تخريب البلاد وايذاء العباد وقد قال عليه الصلاة والسلام الادمي بنيان
الرب وملعون من هدم بنيان الرب وانما حسن لاعلاء كلمة الله تعالى وكتب اعدائه
وذلك يتادى باقامة الجهاد واما ان لا يحصل ذلك الغير بحصوله ولا يتادى بفعله
كالوضوء فانه في نفسه تبريد وانما حسن للصلاة وهي لا تتادى بفعله وكالسعي
بالنسبة الى الجمعة انما حسن لاجلها ولا تتادى به فقوله ادى بالبنا للمجهول ونايب
الفاعل ضمير راجع الى المامور به واسم يكون ضمير راجع الى الغير ولا ريب في ان المامور
الذي حسن لغيره وذلك الغير متغايران في المفهوم غيرانهما في القسم الثاني متغايران
في الخارج ايضا دون القسم الاول اذ لا تغاير في الخارج اذ القتل في الضرب اعلا كلمة الله

في الخارج منهما كالسقي والارواء تغايرا مفهوما لا خارجا فلذا كان القسم الاول شيئا
بالحسن لنفسه ولم يجعل بالعكس كالصوم والزكاة لانه لا وجه لارتفاع الواسط وجعلها
في حكم العدم كما كان ثمة كما حققه العلامة التفتازاني رحمه الله تعالى وقيل لان اعلا الله تعالى
باختيار العبد ولو جعل الاعلا مصدر المجهول لكان بلا اختيار العبد وصار كالجهاد كالزكاة
وان التمثيل بالجهاد باعتبار ان الاعلا مصدر المعلوم فالتمثيل باقامة الحدود اولى لان حسن
بواسطة الزجر ورد بان البنا للمجهول لا يخرج الفعل من الاختيارية وان دعوى الفرق
بين الاعلا والزجر في قبول احد البنائين دون الاخر تحكم ؛

؛ مثل الوضوء ثم من هذا النمط الحسن للتكليف حيث يشترط ؛
؛ بالقدرة التي هي المحسنة له وذي نوعان فالممكنه ؛

قوله مثل الوضوء تمثيل للمامور به الذي حسن لغيره ولا يحصل ذلك الغير بحصوله كما تقدم وقوله
ثم من هذا النمط اي من نمط ما حسن لغيره وان لم يكن من المامور به يعني ان ما حسن لغيره
التكليف فانه حسن لشرطه الذي هو القدرة التي هي المحسنة للتكليف اذ لولاها لقبح التكليف
لان تكليف العاجز قبيح وعلى ذلك في المغني من انواع المامور به الحسن لغيره فتكلف الشارح
القاآني في توجيهه بان المراد ان ما كان حسنا لغيره اما ان يكون ذلك الغير شرطا لوجوب
المامور به اولا الاول هو القسم الثالث يعني ما نحن فيه والثاني لا يخ اما ان يكون ذلك
الغير حاصلا بفعل المامور به او بفعل آخر وحده وهو القسم الاول والثاني ثم قال ان القدرة
شرط لنفس التكليف اذ تكليف العاجز قبيح لا شرط حسن المامور به فالحق ان يذكر ذلك
ابتداء انتهى وقد اضطربت ههنا عبارة صاحب المنار فانه قال في تقسيم المامور به
الحسن ما يضره وهو اما ان يكون لعينه او لغيره وهو اي ذلك الغير اما ان لا يتادى
بنفس المامور به او يتادى او يكون حسنا لحسن في شرطه ووجه الاضطراب ان قوله
او يكون ليس عطفا على قوله لا يتادى لان ذلك من اقسام الغير لا المامور به الحسن
للغير وذلك ظاهر فمن قال ان المعنى اما ان يكون الحسن المطلق من قبيل اشتراط
القدرة التي يتمكن بها المكلف من اداء ما الزمه ثم قال واما او رد في الحسن لغيره دون
الحسن لعينه لان الحسن الزايد انما حصل من حسن الغير وليخفى ما فيه لان المقسم هو
المامور به الحسن المطلق لا نفس الحسن والقدرة ليست شرطا لنفس المامور به

بل

بل لشرط التكليف ولا يصح ان يكون عطفا على لا يتادى لانه خبر ضمير الغير كما بينا
فتعين عطفه على قوله لغيره او قوله لعينه فيكون قسيما لهما لا قسما من احدهما فضلا عن
ان يناسبه ان يورد في الثاني دون الاول ومن قال انه عطف على قوله او لغيره وانه انما
عطفه على القسم مع انه من جملة الاقسام لكون على ما يشمل المقسم وغيره وانت خبير انه لو
سلم انه من جملة الاقسام فعطفه على المقسم يابا ه فالحق ان هذه مسئلة مبتدأة فلذا اورد
لها صاحب التوضيح فصلا وحاصلها ان القدرة شرط التكليف وانه لا يجوز التكليف
بما لا يطاق لا ان الاصح واجب على الله سبحانه كما تقول المعتزلة اذ لا يجب عليه تعالى
شانه شيء بل لانه لا يليق بالحكمة والفضل ان يكلف عباده ما لا يطيقونه فيلزم ان
يتركوه فيستحقوا العذاب وما لا يليق بالحكمة سفه وهو قبيح فلا يجوز صدوره منه سبحانه
ثم ما لا يطاق اما ان يكون ممتنعا لذاته كالجمع بين الضدين والنقيضين ولا خلاف
في عدم وقوع التكليف به والايات ناطقة بذلك واما ان يكون ممتنعا لغيره بان يكون
ممكنا في نفسه لكن لا يجوز وقوعه من المكلف لانتفاء شرط او وجود مانع كايجاد
الجواهر وحمل الجبل والطيران في السما والخلاف في هذا والجمهور على ان التكليف به
غير واقع خلافا للاشعري واما ما علم الله تعالى انه لا يقع او اخبر به فهو عندنا مما
يطاق بمعنى ان العبد قادر على القصد اليه باختياره وان لم يخلق الله تعالى الفعل
عقيب قصده ولا معنى لتاثير العبد في افعاله سوى هذا توسطا بين الجبر والقدر
وعند الاشعري هو محال لاستلزامه محالا وهو انقلاب علم الله جهلا او وقوع
الكذب في اخباره تعالى عنا وتقدس فايمان ابي جهل محال وهو مكلف به فالتكليف
بما لا يطاق واقع واجيب بان علم الله تعالى بعدم ايمانه لا يخرجه عن كونه مقدورا
لابي جهل ومختارا بمعنى صحة تعلق قدرته بالقصد اليه غاية ما في الباب ان الله
لا يجد ثه عقيب قصده وليس علم الله تعالى بالوقوع او عدم موجبا للوقوع او الامتناع
والا لانسد باب التكليف ضرورة ان علم الله اما بالوجوب او الامتناع والشيء الواجب
والممتنع بمقدور ولا استطاع بل العلم تابع للمعلوم لان العلم بوقوع شيء معين في
وقت معين بصفة معينة تابع لكونه بحيث يقع فيه ذلك كذلك لانه ظله وحكايته
على ان الله تعالى علم انا جاهل لا يؤمن باختياره وقدرته فعلم ان لم تقدره واختيا

في الايمان وعدمه فليس ايمانه ممتنعا والا لزم الجهل تعالى الله عن ذلك وقد يستدل على
التكليف بالممتنع لذاته ان ابا جهل مكلف بالايمان وهو تصديق النبي عليه الصلاة والسلام
بجميع ما علم مجيئه به ومن جملة انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدقه بان لا يصدقه والتصديق
في الاخبار بانه لا يصدقه في شئ يستلزم عدم تصديقه في ذلك ضرورة انه صدقه في شئ
وما يكون وجوده مستلزما عدمه محال والجواب بان التكليف بالتصديق بجميع ما انزل انما
كان قبل الاخبار بانه لا يؤمن وبعده هو مكلف بما عدا التصديق بانه لا يصدق لا يخفى ما فيه
فان التكليف تارة بالجميع وتارة بالبعض مستبعد جدا ومنهم من اجاب بان الايمان ان كان
التصديق في الجملة لم يلزم من التكليف به التصديق بالكل وبهذا النفر وان كان الايمان
التصديق بالكل كان نفيه في لا يؤمنون رفع الايجاب الكلي لا السلب الكلي فلا ينافي التصديق
بشئ وهو هذا النفر والاظهر في الجواب ان الايمان في حق كل مكلف التصديق في الجميع
اجمالا وفي كل معلوم له تفصيلا ويتصور من ابي جهل ونوعه لجواز ان لا يكون مجئ الاخبار
بعدم التصديق معلوما له على التفصيل واخبار الله للرسول لا ينافي ذلك وهو كقوله تعالى
لنوح لن يؤمن من قومك الا من آمن والمراد بالقدرة التي هي شرط التكليف وهو طلب ايقاع
الفعل من العبد القدرة التي تصير مؤثرة عند انضمام الارادة اليها وهذه القدرة هي المعبر
عنها بسلامة الآلات والاسباب وهي توجد قبل الفعل ومعه لان القدرة المستجمعة لجميع شرايط
التاثير اذا وجد الفعل لا يتخلف عنها لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة فهي تكون مع الفعل
لا قبله وان كانت متقدمة عليه بالذات ولا معنى لاشتراط التكليف بها لان الفعل عند اجتماع
جميع شرايط التاثير واجب لامتناع التخلف والتكليف بالواجب لانه غير مقدور لعدم التمكن من
الترك ولانه يلزم ح ان لا يتوجه التكليف الا حال المباشرة فيلزم ان لا يعصى بترك المامور به
لعدم التكليف بدون المباشرة فان قيل ان الفعل قبل هذه القدرة ممتنع ولا تكليف بالممتنع
قلنا التكليف بالممتنع انما يلزم اذا كلف العبد ايقاع الفعل قبل وجود علته التامة وليس
كذلك بل هو قبل المباشرة مكلف بايقاعه الفعل في المستقبل بالمباشرة لصحة تعلق
قدرة العبد واراداته به وقصده الى ايجاده وانما الممتنع تكليف ما لا يطاق بمعنى ان يكون
الفعل مما لا يصح تعلق قدرة العبد وقصده الى ايجاده كتكليف عجز الجدل وخو ذلك ثم
هذه القدرة التي هي شرط التكليف نوعان قدرة ممكنة وقدرة ميسرة فالممكنة كما قالت

وتلك ادنى ما به التمكن من الاداء وهو فيما بينوا

اي هي ادنى ما يتمكن به المامور من ادآء المامور به اي من غير حرج غالبا لانهم جعلوا الزاد
والراحلة في الحج من قبيل القدرة الممكنة مع انه قد يتمكن من بدونهما وبدون الراحلة
كثيرا لكن لا يتمكن بدونها الا بحرج عظيم غالبا والضمير في قوله وهو الخ مستتر اجيز الشرط
في قوله الشرط في اداء كل امر لكنما الشرط بغير نكر

يعني ان هذا النوع من القدرة اعني ادنى ما يتمكن به المامور من الاداء هو الشرط في وجوب
اداء كل ما مور به وليست شرطا لنفس لوجوب لما سيأتي ان نفس وجوب الصلاة
هو لزوم وقوع هيئة مخصوصة موضوعة للعبادة عند حضور الوقت ووجوب
الاداء هو لزوم ايقاعها اذ عنده يتحقق التكليف المشروط بالقدرة الا ترى ان صوم
المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهما وكذا الزكوة قبل الحول وانما قيل بالاداء
لان القدرة ليست شرطا في القضاء ولذلك تجب قضاء العبادات في النفس الاخير
من العمر لان ايجاب القضاء ليس بتكليف ابتداء بل ابقاء التكليف السابق وما هو شرط
وجود شئ لا يلزم ان يكون شرط بقائه كشهود النكاح هذا على المختار من وجوب القضاء
بالسبب الاول واما على القول بوجوبه بنص جديد فلا بد فيه من القدرة قيل وفيه
نظر لان النص الجديد اوجب اسقاط الواجب السابق ولم يوجب شيئا غيره لقوله
عليه الصلاة والسلام فليصلها اذا ذكرها الحديث اي فليصل تلك الصلاة الواجبة
غايته انه اثبت مماثلتها للاولى وانت خبير بان الامر في الوقت المضيق عليه الصلاة والسلام
فليصلها للاعلام ببقاء الواجب على القول المختار ولا يجاب القضاء بالنص عند القايل
بوجوب القضاء بالنص الجديد لا بالسبب السابق والامر في القضاء للايجاب كالامر
في الاداء في كل منهما ايجاب فعل بنص مستقل وليس التكليف الا طلب ايقاع الفعل
فاشتراط القدرة في التكليف في الايجاب امر الاداء دون القضاء مشكل على هذا القول
نعم لا يرد على القول باتحاد السبب كما بينا وقوله لكنما استدراك لما يفهم من ان
حقيقة القدرة شرط اعني القدرة التي يصير بها الفعل يتحقق الوجود وهي القدرة
المستجمعة لجميع شرايط الفعل كما قدمنا اي ليست هذه القدرة شرطا ولما الشرط
توهم القدرة ما الحقيقه مرادة من اجل ذي الطريقه

ان تطهر الحايض اوان يسلم ذو الكفر او يبلغ صبى يلزم
صلاة ان اخر الوقت حصل هذا فلا امتداد عقلا محتمل

قد تبين ان القدرة على نوعين مشتركة لجميع شرايط التاثير وهى المقارنة للفعل وان هذه ليست شرطا للتكليف وقدرة يصير معها الفعل متوهم الوجود وهى المعبر عنها بسلامة الاسباب والآلات وقدرة يصير معها الفعل وهى سابقة على الفعل وهذه هى الشرط فى صحة التكليف ووجوب الاداء غير ان ما به يصير الفعل متوهم الوجود على نوعين نوع يصير به الفعل غالب الوجود وظاهر التحقيق عادة كمن ادرك سعة فى الوقت مع كونه اهلا لاداء الصلاة وهذا النوع من القدرة يظهر اثره فى لزوم الاداء لعينه بمعنى انه يأثم بترك الاداء ونوع يصير به الفعل فى حيز الجواز عقلا وان كان يندر وقوعه عادة وهذا النوع من القدرة يظهر اثره فى لزوم الاداء لا لعينه وهو القضاء لا لعينه من اجل هذه الطريقة اعنى اعتبار توهم القدرة دون حقيقتها كان اداء الصلاة لازما للحايض اذا طهرت وللكافر اذا اسلم وللصبى اذا بلغ آخر الوقت بحيث لم يسع الا تكبيرة الاحرام عندها وقول الله اكبر عند ابى يوسف لان لزوم الاداء فى هذه الصور لا لعينه بل لخلف الذى هو القضاء اذ القدرة متوهمة بجواز الامتداد عقلا بوقف الشمس كما اتفق لسليمان اذ عرضت عليه الصافنات الجياد وفاتته صلاة العصر او رد كما رد له فى ذلك الوقت باشتغاله بها فاهلكها تشاؤما بها حيث شغلته وقهر النفس عن حظوظها فاكرمه الله برد الشمس الى موضعها من وقت الصلاة ليتدارك ما فاته وسخر له الريح بدلا عنها وهذا نظير ما قالوا فيمن حلف ليمسن السماء حيث انعقدت يمينه لتوهم البر اذ مس السماء ممكن وان كان بعيدا ثم يحنث فى الحال وتجب الكفارة وقالوا لم تجب الصلاة فى هذه الاحوال الثلاث لانعدام القدرة واحتمال الامتداد بعيد قال القائلون والحق ان توهم القدرة غير كاف لصحة التكليف غير ان العلما استحسنوا الوجوب فى هذه المسايل فلان يبقى بشئ ليس عليه اولى من ان يترك ما عليه ولذا لم يؤثموه بترك الشروع فى الجزء الاخير ثم اشار الى النوع الثانى بقوله

ونوعها الثاني هو الميسره بها الاداء ثابت بالميسره

اى النوع الثانى القدرة الميسرة وهى القدرة التى يكون اداء الواجب معها بصفة اليسر وهى قدرة زايدة على القدرة الممكنة بدرجة فى القوة اذ بها يثبت الامكان ثم اليسر بخلاف الاولى

اذ لا يثبت بها الا الامكان وسميت ميسرة لحصول اليسر فى الاداء باشتراطها ولذا شرطت فى الواجبات المالية لان اداءها اشق كالزكاة فان اداءها ممكن بدون الثمن الا ان اليسر يحصل به كما يستنقص اصل المال والممكنة شرط محض يتوقف اصل التكليف عليه فلا يشترط دوامها كالشهود فى النكاح شرط للانعقاد دون البقاء وليس فيها معنى العلة بخلاف الميسرة فانها شرط فيها معنى العلة لانها غيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر يعنى انه كان يجوز ان يجب بمجرد القوة الممكنة فاثرت فيه القدرة الميسرة واوجبته بصفة اليسر فلهذا شرط بقاها كما قال

بقاها شرط بقاء ما وجب فبطل الزكاة من هذا السبب
والعشر والخراج هلك المال وليست الاولى بذا المنوال

يعنى ان بقاء هذه القدرة شرط لبقاء الواجب لانها غيرت صفة الواجب من مجرد الامكان الى صفة اليسر فيشترط بقاؤها لبقاء الواجب اذ لو بقى الوجوب بدونها لم يكن الواجب بصفة اليسر بل بصفة العسر فيكون الباقى حينئذ غير الثابت ابتداء اذ المتصف بصفة غير المتعطل عن تلك الصفة فيلزم تغيير المشروع وهو باطل ومن هذا السبب كان هلاك المال مبطلا للزكاة والعشر والخراج فانه اذا هلك المال فى الزكاة بعد ما تمكن من الاداء بعد الحول لم يبق الوجوب لعدم بقاء القدرة الميسرة لفوت النماء اذ حينئذ ولهذا اذا هلك بعض النصاب بعد الحول بقى الزكاة فى الباقى بقسط لبقاء اليسر ببقاء النماء فى ذلك القدر فان قيل النصاب شرط اليسر فينبغى ان لا تجب الزكاة اذا هلك بعضه لفوات الشرط قلنا النصاب من شرايط الوجوب وحصول الاهلية وليس من شرايط اليسر لانه لا يغير الواجب من صفة العسر الى اليسر لان ايتاء الخمسة من المائتين كايتاء الواحدة من الاربعين وربما يكون ايتاء الواحدة من الاربعين ايسر فكان شرطا للوجوب فلم يشترط بقاؤه وانما وجبت الزكاة باستهلاك المال بعد الحول لان اشتراط بقاء القدرة الميسرة انما كان نظرا للمكلف وقد خرج بالمتعدى عن استحقاق النظر وقال الشافعى لا تسقط الزكاة بهلاك المال لتقرر الوجوب بالتمكن من الاداء والعشر كالزكاة يبطل بهلاك الخارج حيث وجب بصفة اليسر لان الشارع خصه بنماء الارض واوجب قليلا من كثير وكذا الخراج مختص بنماء الارض وهو الخارج حتى اذا كانت سبخة لا يجب عليه وكذا اذا ازدرع ولم يخرج وانما اعتبر النماء التقديرى فى

الحاج حتى وجب اذا تمكن ولم يزرع لان الواجب ليس من جنس الخارج فاعتبر التمكن وجعل
التمام موجودا حكما حتى لو اصطلم الزرع آفة فلا وجوب ولو تمكن من الاستغلال بعد الاصطلام
فى اخر السنة لا يسقط الحاج والعشر اسم اضافى وهو واحد من عشرة موجودة حقيقة وقوله
ليست الاولى اى ليست القدرة الممكنة على سبيل القدرة الميسرة لان القدرة الممكنة شرط محض
كالشهود فى النكاح فلا يشترط بقاؤها لبقاء الواجب

فما يهلك المال الخ سقط كذا زكاة الفطر فى هذا النمط

اى لكون القدرة الممكنة لا يشترط بقاؤها لبقاء الواجب لا يسقط الحج بهلاك المال لوجوبه
بالقدرة الممكنة لان وجوبه مشروط بالاستطاعة ولا يتحقق غالبا الا بالزاد والراحلة المعدة
لمثل هذا السير فكان اشتراطها للثبوت اذ فى تمكن من هذا السير لا لليسر اذ اليسر لا يتحقق الا
بالخدم والمراكب والاعوان وهذه الاشيا ليست بشرط بالاجماع فثبت ان القدرة على الزاد والراحلة
للتمكن لا لليسر ولا يعتبر ادنى القدرة من المشى والكسب فى الطريق كما اعتبر توهم امتداد الوقت
فى الصلاة لان فيه حرجا يؤدى الى الهلاك فى الغالب وهو مدفوع بالنص بخلاف اعتبار توهم
الامتداد فانه لاجل الخلف لا لعينه ولا خلف فى الحج ومن هذا النمط صدقة الفطر فانها تثبت
بقدرة ممكنة فلا تسقط بهلاك المال ولم يثبت بقدرة ميسرة لان اليسر فى المال الناى ليكون
الاداء افضل والنمو ليس شرطا فيها واشتراط الغنا فيها ليس لليسر بل ليصير الخاطب اهلا
للاغنا لقوله عليه الصلاة والسلام لا صدقة الا عن ظهر غنى واعترض بان المراد الاغنا عن المسئلة
بدليل قوله عليه الصلاة والسلام اغنوهم عن المسئلة وذا لا يتوقف على الغنى الشرعى واجيب بان الاغنا
بصفة الحسن يتوقف عليه لان الغالب من حال الفقير عدم الصبر على شدايد الفقر والجزع فلا بد
من الغنى الشرعى لئلا يؤدى الى الجزع المذموم فى الاغلب فان قيل كيف التوفيق بين قوله عليه
الصلاة والسلام لا صدقة الا عن ظهر غنى وقوله عليه الصلاة والسلام افضل الصدقة جهد المقل
اجيب بانه ان جعل نفيا للوجوب فلا تنافى بين عدم وجوب الصدقة الا على الغنى وبين
كون صدقة الفقير على سبيل التطوع اكثر ثوابا باعتبار ان افضل الاعمال احرها وان جعل
نفيا للفضيلة وهو الملايم لقوله عليه الصلاة والسلام خير الصدقة ما يكون عن ظهر غنى
فوجه الجمع ان المراد تفضيل صدقة الغنى على صدقة الفقير الذى لا يصبر على شدة الفقر ويجزع
لدى الحاجة على ما هو الاعم الاغلب وتفضيل صدقة الفقير الذى اختص بتاييد الهى فى

الصبر

الصبر عند شدة الحاجة وايثار الغير ولو كان به خصاصة كما فى التطوع

وان اتى شخص بما به امر فوجب الاجزا ذلك اعتبر فى قولنا كذا بذاك تنتفى كراهة الفعل بلا تخلف

يعنى ان الاتيان بالمامور به على وجهه موجب الاجزا فى قولنا خلافا لبعضهم قال العلامة
عضد الملة والدين اعلم ان الاجزا يفسر بتفسيرين احدهما حصول الامتثال بالاتيان
والآخر سقوط القضا فان فسر بحصول الامتثال فلا شك ان الاتيان بالمامور به
على وجهه يحققه وذلك متفق عليه وان فسر بسقوط القضا فقد اختلف فيه فقال
القاضى عبد الجبار لا يستلزمه والمختار انه يستلزمه والا لم يعلم امتثال ابدا واللازم
منتف اما الملازمة فلانه يجوز ان ياتى به ولا يسقط عنه بل يجب عليه فعله مرة
اخرى قضا ولذلك القضا اذ فعله لم يسقط كذلك واما انتفاء اللازم فمعلوم
قطعا واتفاقا وايضا القضا عبارة عن استدراك ما فات من مصلحة الاداء والغرض
انه قد جاء بالمامور به على وجهه ولم يفت شئ وحصل المطلوب بتمامه فلو اتى به استدراكا
كان تحصيل الحاصل انتهى فتبين ان الخلاف ليس لفظيا بناء على تفسير الجواز
بسقوط القضا او الامتثال اذ على الثانى لا خلاف وعلى الاول الخلاف ثابت كما
سمعت وقولنا بذاك تنتفى الخ اى على قولنا ايضا ينتفى الكراهة اذا اتى بالفعل المامور
به كما امر وفيه اشارة الى نفى قول ابى بكر الرازى انه لا تنتفى الكراهة عنه استدلالا
بعصر يومه عند التغير فانه مامور به مكروه قلنا لا كراهة فى الصلاة وانما هى فى التنشه
بعبدة الشمس او المكروه التاخير وانما قيدنا بالاجزا وانتفاء الكراهة لان الاتيان لا يستلزم
القبول ولذا نقل عن الولوالجى رجل توضا وصلى الظهر جازت صلاته والقبول لا يدرى
هو المختار اما الجواز فلان الامر بالشئ يقتضى الاجزا واما القبول فلان الله تعالى
قال انما يتقبل الله من المتقين وشرايط التقوى عظيمة وفى فتح القدير لا يقبل الحج
بنفقة حرام مع انه يسقط الفرض معها وان كانت مغصوبة ولا تنافى بين
سقوطه وعدم قبوله فلا يثاب لعدم القبول ولا يعاقب فى الآخرة عقاب تارك
الحج

ولا بعا للجواز ان عدم وصف الوجوب عنا بل ينعدم

يعنى ان عدم وصف الوجوب عن المامور به لا يبقى وصف الجواز بل ينعدم وصف الجواز

ايضا عندنا وقال الشافعي رحمه الله تعالى يبقى لان مع ضرورة وجوب الاداجوازه لان الجواز جزء من الوجوب لانه عبارة عن الاذن في الفعل والوجوب هو الاذن في الفعل مع المنع عن الترك والعام لا ينتفي بانتفاء الخاص فيجوز انتفاء الوجوب بانتفاء المنع عن الترك ولذا نسخ وجوب صوم عاشوراء وبقي جواز صومه ولنا ان الجواز ليس جزأ من الوجوب بل بينهما تباين لان الجواز عبارة عن رفع الحرج في الفعل والترك معا ومن موجبه ان يكون العبد مخيرا فيه فيكون منافيا للوجوب الذي لا يخير العبد فيه ويلحقه الحرج في تركه ولئن سلم ان الجواز ما اذن بفعله من غير ان يقيد بقيد الاذن في الترك فلا نسلم بقاء الجواز اذا انتفى الوجوب لاستحالة بقاء حصة النوع من الجنس اذا انتفى النوع واما عدم انتفاء العام اذا انتفى الخاص فنسلم فيما وراء حصة ذلك الخاص من عام وليس ذلك محل النزاع واما النظر الى تلك الحصة فممنوع وهو محل النزاع فحينئذ كان الجواز بعد انتفاء الوجوب كان حكما ثابتا بدليل منفصل وليس جواز صوم يوم عاشوراء موجب الامر بصوم بل هو موجب كون الصوم مشروعا فيه كسائر الايام وقد كان ذلك ثابتا قبل ايجاب الصوم فيه بالامر شرعا فبقي على ما كان فكان ثابتا بالاباحة الاصلية لا بمقتضى النسخ وثمرة الخلاف تظهر في جواز الكفارة قبل الحنث فانه مامور بها قبله في بعض الروايات ووجوب التقديم منسوخ فعندنا لم يبق الجواز خلافا لما في شرح المنار ؛

والامر نوعان فمنه المطلق لا وقت محدود به يعلق

اي المامور به نوعان احدهما المطلق وهو ما لا يتعلق بوقت معين من العمر وان تعلق بوقت لا محالة **مثل الزكاة او زكاة الفطر والفور ليس مقتضى للامر**

اي المطلق عن الوقت مثل الزكاة او مثل زكاة الفطر وكذا النذور المطلقة والكفارات والعشر وكذا قضاء رمضان ومنهم من عد صيام الكفارات والنذور المطلقة وقضاء رمضان من الموقت فقيل باعتبار ان الصوم لا يكون الا بالنهار وقيل باعتبار ان الصوم المنذور مقدر بما سمي من المدة وصوم الكفارات بالشهرين وبثلاثة ايام وصوم القضا بعدة ما فات من الاداء وقوله مقتضى اسم المفعول يعني ان الامر المطلق لا يقتضي الفور والمراد بالفور الاتيان بالفعل عقيب ورود الامر كما ان التراخي الاتيان به متاخرا عن ذلك وانما لم يكن الفور مقتضى الامر لما بينه بقوله ؛

فورا

صحيح

فورا على موضوعه بالنقض يعود ان يفرض بهذا الفرض

يعني انه لا يقتضي الفور لانه على تقدير فرض اقتضائه للفور يعود على موضوعه بالنقض لان الامر وضع لطلب الفعل باجماع اهل اللغة وخصوص الوقت خارج عن مدلوله غير ان الزمان من ضرورات حصوله فيستوي فيه الازمنة ولا ريب ان قول القايل لغيره افعل الساعة مقيد موجب الفور وقوله افعل مطلق فلو اقتضى هذا ايضا الفور لصار حكمه حكم المقيد ولزم ان المطلق ليس بمطلق وهذا معنى عوده على موضوعه بالنقض هذا وذكر في فتح القدير ان الصحيح المعتمد في الزكاة والحج الفورية لانها مقتضى مطلق الامر بل للدليل الخارجي وهو في الزكاة انها لدفع حاجة الفقير وهي معجلة فمتى لم تجب على الفور لم يحصل المقصود وفي الحج الاحتياط لان الموت في سنة غير نادر فتاخيره بعد التمكن تعريض للفوات فيأثم بالتاخير وترد شهادته واستشكل ابن نجيم رد شهادته بارتكاب مكروه اذ كراهة تحريم لانه لم يوجد ارتكاب كبيره ولا الاصرار على صغيره ولا فعل ما يخل بالمروءة ؛

وخالف الكرخي والمقيد بالوقت والوقت اذا يقيد
به فاما الظرف للمؤدى يكون والشرط لان يؤدى

قوله وخالف الكرخي اي ادعى ان الامر المطلق يقتضي الفور وقوله والمقيد شروع في بيان النوع الثاني وهو ما علق بوقت معين يفوت اداؤه بفواته وهو انواع لانه اما ان يتفيق وقته بحيث لا يسعه وهذا غير واقع لانه تكليف ما لا يطاق الا لغرض القضا كمن اسلم آخر الوقت او لا يتفيق فهو اما ان يعلم ان وقته فاضل عنه كالصلاة واما ان يعلم مساواته له وحج فاما ان يكون سببا له كصوم رمضان او لا كقضايا واما ان لا يعلم فضله ولا مساواته كالحج ثم وقت الصلاة ظرف للمؤدى وشرط الاداء وسبب لوجوب المؤدى اما كونه ظرفا للصلاة فظاهر والمراد بالظرف زمان يحيط بالمؤدى ويفضل عنه والمراد من المؤدى الهيئة الحاصلة الواقعة في الوقت المعين واما كونه شرطا للاداء وهو اخراج عين الواجب من العدم الى الوجود فلان الاداء لا يتحقق بدونه مع انه غير داخل في مفهوم الاداء ولا مؤثر في وجوده وليس الشرط عند الاصوليين الا هذا كما سيأتي في مباحث القياس ان شاء الله تعالى فما اورد من ان الشرط ما يوجب الوجود عند الوجود ولا يوجب العدم عند العدم فخروج عن الصدد واما ذلك الشرط الجعلي التعليقي كان

دخلت الدار فانت طالق كما سياتي وانما صرح بكون الوقت شرطا للاداء مع ان كونه
ظرفا للمؤدى معين لاستلزامه شرطيته للاداء ضرورة ان هيئة المودى الواقعة في
ظرفها الذي هو وقتها المعين لها لا تنفك عن الاداء الان الواقع في غير ظرفه لم يكن مؤدى
بل مقضيا اذ ليس القضاء الا ايقاع في غير الظرف الذي امر بالاداء فيه لبيان اشتراك
الصلوة والصوم في شرطية الوقت وامتياز الصلاة بظرفيته والقول بمنع الاستلزام
لان الوعاء ظرف لما فيه وليس شرطا له لا يخفى ما فيه اذ المؤدى لم ظرف مخصوص لم يوجد
في غير ذلك الظرف وما يوجد في غير ذلك الظرف ليس بمودى والاداء لا ينفك عن المؤدى
فكان ما هو ظرف للمؤدى شرطا للاداء ولا يعني بشرط الشيء الا ما لا يتحقق الشيء بدونه ولا
يكون داخلا في مفهومه ولا مؤثرا فيه وكذا القول بانه لا يلزم من كون شيء ظرفا لشيء كونه
شرطا لآخر خروج عن الصدد وكذا التخلص بقياس المودى والاداء على دراهم الزكاة وتسليمها
الى الفقير فانه مع الفارق كما لا يخفى على انه سياتي ان الشرط هو الجزء الاول من الوقت ثم اشار
الى كون الوقت سببا لوجوب المودى ايضا بقوله

وكان للوجوب ايضا السبب لوقت قام الصلاة فالوجب

يعني كما ان وقت الصلاة ظرف لها وشرط لادائها هو ايضا سبب لوجوبها والمراد بالسبب
الامر الذي لاجله الموجب المؤثر فحصول الشيء ومعنى وجوب الصلاة بالوقت ان الوقت
سبب داع الى اشتغال الذمة بها والسبب الحقيقي لوجوبها هو الايجاب القديم وانما الوقت
سبب ظاهري كما ان سبب وجوب الاداء هو تعلق الطلب القديم بالفعل وسببه
الظاهري القدرة الحقيقية للعبد المستجمعة لجميع شرايط التاثير وقد اضطربت
عباراتهم في الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء واحسن ما قيل فيه ما ذكره
صدر الشريعة من ان نفس الوجوب هو اشتغال الذمة بفعل او مال ووجوب الاداء
لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به وتحقيقه كما في التلويح ان للفعل معنى مصدريا
هو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر هو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة
هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها اي اخراجها من العدم الى الوجود هو وجوب الاداء
وكذا في المال لزوم دينونة في الذمة وجوب ولزوم تسليم الى من له الحق وجوب اداء
فالوجوب في كل منهما صفة لشيء آخر فافترقا معنى ويفترقان في الوجود اما في

الفعل الاداء على الطلب القديم
وجوب الاداء بسببه الحقيقي
للفعل وسببه الظاهري مع

البدني

البدني فكما في صلاة النائم والناسي وصوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة من
الصوم والصلاة لازم نظرا الى وجود السبب واهلية المحل وايقاعهما من هؤلاء غير لازم لعدم
الخطاب وقيام المانع واما المالي فكما اذا اشترى الرجل شيئا بشيء غير مشار اليه بالتعيين فانه
يجب في الذمة ضرورة امتناع المبيع بدون الثمن ولا يجب اداؤه الا بعد المطالبة ورده في
التلويح بان لزوم وجود الحالة المخصوصة عقيب السبب في ذلك الشخص كالنائم بدون لزوم
ايقاعها غير معقول بل لزوم وقوعها في تلك الحالة منه غير مشروع واما بعدها فكما يلزم الوقوع
يلزم الايقاع ثم قال وكان بينهما يعني الوجوب ووجوب الاداء فرقا يتعسر التعبير عنه فان
المعذور يلزمه حال قيام العذر ان يوقع الفعل بعد زوال العذر لو ادركه والمشتري يلزمه
قبل المطالبة ان يودي الثمن عندها ولا يلزمهما الاداء في الحال فلو قلنا ان الوجوب هو لزوم
ايقاع الفعل او اداء المال في زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب الاداء لزومه في زمان مخصوص
لم يكن بعيدا انتهى وهذا سديد الا انه كما حققه الشريف لا يناسب كلامهم اذ ليس فرق بين
نفس الوجوب ووجوب الاداء بل بين وجوب الاداء باعتبار الزمان مطلقا ومقيدا هذا وقد ذهب
الائمة الشافعية رحمهم الله الى الفرق بينهما في المالي اذ ثبت اصل الوجوب بملك المضاف مثلا ويتاخر
وجوب الاداء الى حلول الاجل بدليل السقوط بالتعجيل فلو لا سبق الوجوب لم يسقط ولا يتاتى بالموت
قبله لتاخر وجوب الاداء واما في البدني فلا اذ لا معنى للوجوب سوى وجوب الاتيان بالفعل
وهو وجوب الاداء فاذا تحقق السبب ووجد المحل مع عدم مانع تحقق وجوب الاداء حتى ياثم
تاركه ويجب عليه القضاء وان وجد مانع شرعي او عقلي كحيض او نوم فالوجوب يتاخر الى
زمان ارتفاع المانع وحاصل ذهب جمهورهم الى ان الفعل في الزمان الثاني قضاء بناء على ان المعتبر
سبق الوجوب في الجملة لا سبق الوجوب على ذلك الشخص واورد عليهم ان وجوب القضاء
على شخص لوجوب الاداء على شخص تخيروني البدنيات لا يعهد شرعا اذ هو في الحقيقة تكليف
بالفعل الواجب على الغير وقوله كالوقت للصلاة مثال لما ذكر فان الوقت ظرف للصلاة
وشرط لاداءها وسبب لوجوبها ولا منافاة لاختلاف الموضوع فان الشرط هو الجزء الاول
من الوقت كما في التلويح لتحقق صحة الاداء عقيب اول جزء لا يجزي من الوقت ولو لا ذلك
لم يصح الاداء عقيبه وليس من شرط الشرط الاتصال فلذا لم يصرحوا بانتقال شرطيته
الى ما بعده من الاجزاء تصريحهم بانتقال سببية الوجوب عنه الى ما بعده حسبما سياتي

فالقول بعدم شرطيته لانه لو كان شرطا فصلى بعدم يوجد شرط الاداء فوته هو كما ترى والظرف مطلق الوقت حتى يصح الاداء في اي جزء كان من اجزاء الوقت واما السبب فهو كل الوقت ان اخر الفرض عن وقته والا فالبعض وهو لا يجوز ان يكون اول الوقت على التعيين والا لم يجب على من صار اهلا في آخر الوقت بقدر ما يسعها واللازم باطل بالاجماع ولا آخر الوقت على التعيين والا لم يصح الاداء في اول الوقت لامتناع التقديم على السبب وكان الظاهر المتبادر ان يكون كل الوقت هو السبب لكن لما لم يكن المنافي بين السببية والظرفية لاقتضاء الاولى التقدم والثانية المقارنة اعتبر بعض الوقت سببا في حق المؤدي في الوقت وفي حق من صار اهلا في اخره فخالف من كان اهلا في تمام الوقت ولم يؤد فيه فانه يعتبر السبب كل الوقت في حقه لفوات الظرفية المنافية للسببية ح فبقي السبب الكل على ما هو المتبادر مع اضافة الصلاة الى الوقت في مثل صلاة الظهر وحيث كان بعض الوقت سببا فالجزء الاول من الوقت اولى بان يكون سببا لعدم ما يزاحمه فان المعدوم لا يزاحم الموجود فصار سببا ولذا تجب الصلاة على من كان اهلا عند اول جزء من الوقت لكن على سبيل التوسع سواء اتصل به الاداء او لا لكن تقرر سببيته على وجه لا مجال فيه لانتقال السببية عنه موقوف على اتصال الاداء به كما قالوا

لكن وجوبها لجزء اول ... من وقتها يضاف اولا يلي

بدء الشروع اولى الاخير ... مضيقا والكل في التاخير

يعني ان وجوب الصلاة اما ان يضاف الى الجزء الاول او الى ما يليه ابتداء الشروع او الى الجزء الاخير المضيق او الى كل الوقت فيما اذا فوت الصلاة واخرها عن وقتها وهذا على وفق ما في المنار مع نوع تغيير لما سيتضح وحاصله انه لما امتنع كون كل الوقت سببا لما بين السببية والظرفية من المنافاة وتعين ان يكون البعض لا الكل هو السبب فالسبب هو الجزء الاول من الوقت لصحة الاداء عقيبه بلا ريب فان اتصل الاداء به تقررت السببية عليه والا انتقل الى الجزء الذي بعده فان اتصل به الاداء تقررت سببيته والا انتقل عنه وهلم وثم فاي جزء اتصل به الاداء تقررت السببية عليه لان الاصل في السببية الاتصال بالمسبب فلا جهة للعدول عن القريب الى البعيد فكل جزء سبب على الترتيب والانتقال لكن تقرر السببية موقوف على الاتصال بالاداء وبهذا

يندفع

يندفع ما يقال لو توقفت السببية على الاداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف على السبب يلزم الدور لان الموقوف على الاداء تقرر السببية لا هي كما بينه في التلويح ثم اذا لم يؤد ولم يبق من الوقت الا ما يسع الفرض يطالب بالاداء اجماعا واثم بالتاخير لكن السببية لا تنتقل من ذلك الجزء عندنا فرد عندنا تنتقل الى آخر الوقت لكونه صالحا للانتقال وتعيين السببية ضروري انه لم يبق بعده ما يحتمل نقل السببية اليه فيعتبر حال المكلف في الاسلام والبلوغ والعقل والسفر والاقامة والحيض والطهر عند ذلك الجزء حتى لو اسلم الكافر او بلغ الصبي او افاق المجنون او طهرت الحايض عند هذا الجزء وجبت الصلاة عليه فالسبب في حق من صار اهلا في الجزء الاخير هو الجزء الملاقي لاهليته لا كل الوقت ولا الاجزاء المتقدمة على هذا الجزء لعدم اهليته اذ ذاك فكان هذا الجزء الاخير الذي ضاق عن فرض الوقت ولا احتمال لاتصال الاداء به هو السبب في حقه واليه الاشارة بقوله او الى الاخير مضيقا فمن قال من شراح المنار انه لو قال المصلي ان صلى في جزء من اجزاء الوقت فهو السبب والا فالمجموع لكان اوجز واحرى لم يحسن وكذا من قال من شراحه ايضا ان المراد من الجزء الاخير ما اتصل الاداء به فلو قال اما ان يضاف الى ما اتصل الاداء به لشمل الثلاثة وكان اخصر واحسن لعدم تقرر التغيير بالجزء الاخير اولى من التعبير بالجزء الناقص اذ المتبادر منه وقت الكراهة والجزء الاخير سبب في حق من صار اهلا فيه وان لم يكن ناقصا بهذا المعنى وما ذكرناه على وفق ما في المغني حيث قال ما نصه فوجب ان يجعل بعض الوقت سببا وهو الجزء الاول لانه من الراجح فان اتصل به الاداء فقد تقررت سببيته والا انتقل الى الجزء الثاني ثم وثم الى ان يبقى الوقت عند زفر والى آخر جزء من اجزاء الوقت عندنا فتعين السببية فيه الى آخر ما قاله وقوله والكل في التاخير يعني ويضاف السببية الى كل الوقت اذا فوت الصلاة واخرها عن وقتها لانا انما اعتبرنا البعض سببا لضرورة التنافي بين الظرفية والسببية فحيث فاتت الظرفية اذ لم يؤد في الوقت كان الكل سببا في حقه ولذا وجب عليه القضا بصفة الكمال حتى لا يجوز قضاء العصر الفائت بحيث يقع شيء منه في وقت الكراهة وما يقال بان السببية قبل التفويت انتقلت الى الاخر فكان هو السبب فاذا اعتبر السبب بعد فوات كل الوقت لم يجب القضا بما وجب به الاداء فجوابه ما تقدم من ان المراد بوجوب القضا ما وجب به الاداء وجوبه بالامر الذي وجب الاداء به وقت فان قيل اذا كان السبب كل الوقت وهو ناقص يقتضي

البعض فينبغي ان يجوز القضاء الوقت الناقص قلنا لما صار دينا في الذمة ثبت
بصفة الكمال لان نقصان الوقت ليس لذاته بل باعتبار كون العبادة فيه تشبها بالكفرة
واذا مضى خاليا عن الفعل زالت محليته وبقيت سببيته فكان الوجوب ثابتا بسبب
كامل ولذا وجب القضاء كاملا على من صار اهلا في آخر العصر كذا ذكره شمس الائمة وقد
يجاب بان الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب الكمال ترجيحا للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد كذا في
التلويح ولا يرد ما لو شرع في النفل في وقت ناقص كما عند الطلوع ثم افسده حيث يجوز
قضاؤه عند الغروب مع انه وقت ناقص لان باب النفل اوسع من باب الواجب واما
ما يقال من انه بعد الشروع يكون لازما كسائر الواجبات فجوابه ان ذلك اللزوم ضرورة
صون العبادة عن البطلان كما سياتي فيتقدر بقدر الضرورة فلا يظهر ذلك في ثبوت
اللزوم على الكمال من كل وجه لان في ذلك مصيرا الى ما وراء الضرورة كما ذكره القاآني

وجه ؛

∴ فلم يجز اذا آعصر امس في ناقص الوقت بغير لبس

تفريع على ان سببية الوجوب مضافة الى كل الوقت عند التعويت اي حيث كان كذلك كان
عصر امس ثابتا في الذمة على الكمال فلا يتادى في الوقت الناقص كما اذا قضاه عند
تغير قرص الشمس لان ما ثبت كاملا لا يتادى ناقصا ؛

∴ او عصر يومه وفيه يسرط تعيينه وليس شرعا يسقط

عطف على عصر امس اي ليس عصر يومه كذلك فانه يجوز اداؤه في الوقت الناقص فانه
اذا اتصل الاداء به تعين للسببية فيتادى بصفة النقصان كما وجب حتى لا يفسد
العصر بغروب الشمس في خلاله لانه اداه كما وجب فصار بمنزلة ما اذا نذر صوم يوم
النحر واداه فيه بخلاف ما اذا شرع في صلاة الصبح فطلعت الشمس وهو في خلال الصلاة
لانه ثبت كاملا فلا يتادى بالنقصان وتمامه في التلويح واورد ما اذا اسلم الكافر
في وقت احمرار الشمس ثم لم يصل حتى احمرت الشمس في اليوم الثاني حيث لم يجز قضاؤه
فيه اذ للرواية عن السلف فيحتمل الجواز ولئن سلم فالمراد من قولنا ما وجب ناقصا
يتادى كذلك الواجب الذي لم يصر دينا في الذمة اما اذا صار دينا فلا لان النقصان
في الاداء انما يحتمل لسبب شرف الوقت فاذا فات الوقت لا يحتمل النقصان لانه لا جابر له
في الغاية كذا ذكره القاآني وغيره قيل ولقائل ان يقول السبب لما كان ناقصا في الاصل

كان ما ثبت في الذمة ناقصا ايضا فبعد مضي الوقت لا يتصف بالكمال وايضا جعل كل الوقت
سببا بعد الفوات لا يصح في كافر اسلم في آخر الوقت لعدم اهليته للوجوب في جميع اجزاء
الوقت وانت خبير بان النقصان في الوقت انما يتمكن باعتبار الفعل لا لذاته اذ هو وقت
كسائر الاوقات ونقصانه بما يجاورهم الاداء المتضمن للتشبه بعبادة الكفرة كما تقدم فاذا
مضى بغير فعل فلا نقصان اصلا والنقصان كان محتملا في الوقت للامر بالاداء فاذا مضى تحقق
في الذمة كاملا فلا يتادى ناقصا اذ النقصان بالفعل واما من اسلم آخر الوقت فليس السبب في
حقه كل الوقت وانما ذاك في حق من كان له تمام اهلية في جميع الوقت واما هذا فالسبب في
حقه آخر الوقت ولا نقصان فيه لذاته كما سبق وقوله وفيه يشترط الخ شروع في بيان
الاحكام اي من حكمه ان يشترط تعيينه نية لان الوقت ظرف يسع غير الواجب واذا
تعدد المشروع لم يكن مذكورا بالاسم المطلق الا عند تعيين الوصف فيجب تعيينه ولو
نوى الظهر قيل لا يجزيه لاحتمال فايتة عليه وفي فتاوى العتابي الاصح انه يجزيه
لان كون الفايتة عليه محتمل لا اعتبار به والحاصل ان التعيين شرط وليس يسقط

∴ يضيق وقته ولا تعينا له بلا الاداء فنوعينا ؛

اي لا يسقط التعيين بضيق الوقت لان المعنى الموجب للتعيين عند سعة الوقت هو
تعدد المشروع وذلك باق عند الضيق حتى لو قضى فرضا او قضى نفلا جاز كما نقل عن
التقرير والمراد بالجواز الصحة لا الحل فقد نقل عن البدايع صحة ذلك مع الحرمة وبالجملة علة
التعيين باقية عند ضيق الوقت ايضا واما القول بزوالها لزوال التوسعة عند الضيق
وان الحكم قد يبقى مع زوال السبب كالتخير في الطواف ان ذلك عند عدم قصد الارهاب
فمردود بان الاصل زوال الحكم بزوال العلة وان التخير في الطواف اذ ذاك كان تذكيرا
لنعمة الامن بعد الخوف والحكم قد يثبت بعلل متبادلة وانتفاء شخص العلة لا يوجب
انتفاء نوع الحكم نقوله ولا تعينا الخ اي لا يتعين السبب بالتعيين كان يقول عينت ذلك
الجزء من الوقت للسببية او ليس له وضع الشرايع فلو عين ثم ادى قبله او بعده جاز ولا
يتعين الا بالاداء في ضمن فعله لانه ان يرتفق بما هو حقه فيتعين ح لان الاداء

عينه كما ثبت يخاير في التكفير ومالم تعينا في الامور ؛

اي كما ثبت يخاير في اليمين فانه مخير في الكفارة بين اطعام عشرة مساكين او كسوتهم

او تحرير رقبة ولو عين شيأ مما ذلك بالقول لم يتعين وانما يتعين في ضمن فعله

او كان معيارا له وهو السبب يكون في وجوبه يوم وجب

يعني او يكون الوقت معيارا للواجب يزداد الواجب بازديادة وينتقص بانتقاصه ويعلم به مقداره كما يعلم مقادير الاوزان بالمعيار ومع ذلك يكون السبب في وجوب الواجب فيجب

وذا كشهر الصوم فالغير انتفى ومطلق الاسم لفرضه كفى

يعني ان الوقت الذي هو معيار للمؤدى وسبب لوجوبه هو كشهر الصوم اما كونه معيارا فظاهر واما انه سبب الوجوب فلان السبب اما الوقت او الخطاب وليس هو الخطاب بدليل صحة صوم المسافر والمريض يعني في الشهر مع عدم الخطاب فحقهما متعين الوقت والمختار عند الاكثرين ان الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه لان صوم كل يوم عبادة منفردة بالارتفاع عند طريان الناقض كالصلوات في اوقاتها فيتعلق كل سبب ولان الليل ينافي الصوم فلا يصلح سببا للوجوبه وذهب شمس الائمة الى ان السبب هو مطلق شهود الشهر على ما هو الظاهر من النص والاضافة فان الشهر اسم للمجموع الا ان السبب هو الجزء الاول ليلا يلزم تقديم الشئ على سببه ولا يجب على كل من كان اهلا في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل الاصباح وافاق بعد مضي الشهر حتى يلزم القضاء لانه يجوز بنية اداء الفرض في الليلة الاولى مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب كما اذا نوى قبل غروب الشمس وسببية الليل لا تقتضي جواز الاداء كمن اسلم آخر الوقت كما في التلويح وقوله فالغير انتفى تفريع على كونه معيارا اي ينتفي صوم غيره لان الشرع اوجب شغل المعيار به بقوله سبحانه فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقوله عليه الصلوة والسلام اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا رمضان ويكتفي فيه بمطلق الاسم اي بمطلق نية الصوم كالمتوحد في الدار ينادي بيا انسانا بالنصب من غير تعيين فيتعين للحضور والاقبال

من غير تعيين وان في الوصف يخطئ تجز عن فرضه ويكفي

اي يكتفي فيه بمطلق الاسم من غير تعيين لان الفرض متعين فيصاب بنية مطلق الصوم واما اصل النية فلا بد لان العبادة هي الفعل الذي يقصد به العبد التقرب الى الله تعالى ويصرفه عن العادة الى العبادة باختياره وهو لا يكون بدون القصد ولو صرفت افعال العباد الى الله تعالى بدون القصد والاختيار كان ذلك جبرا وهو خلاف قول رحمه الله تعالى

فصل

فعنده يجوز بدون النية وقوله وان في الوصف الخ اي كما يصح بنية مطلق الصوم يصح مع الخطأ في الوصف بان نوى نفلا او واجبا اخر لانه نوى الاصل وزيادة جهة وقد لغت الجهة لتعين الوقت للفرض فبقي الاصل وهو كاف وقال الشافعي رحمه الله تعالى لا بد من نية فرض رمضان لان وصف العبادة عبادة وهذا يختلف ثوابا فكما لا بد لصيرورة الفعل قربة من النية كذلك لا بد في صيرورته فرضا او نفلا منها احترازا عن الجبر وتعين المحل لا ينفي الجبر ولا يثبت القصد والجواب ان وجوب التعيين سلم الا انا لا نسلم انه لا يحصل باطلاق النية لان الاطلاق في التعيين تعيين كمثال المتوحد في الدار ولما لم يشرع في الوقت غير الصوم الفرض ونوى مطلق الصوم تعين لطلب الحصول واما عند الخطأ في الوصف فلانا لما نوى الاصل والوصف والوقت قابل للاصل دون الوصف وليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل بل الامر بالعكس اقتضى البطلان على الوصف وبقي اطلاق اصل الصوم ولا يرد ان الوصف لازم للاصل ضرورة انه لا يوجد بدون الوصف وينتفي الملزوم بانتفاء اللازم لان اللازم احد الاوصاف لا على التعيين فبطلان وصف معين لا يوجب انتفاء الاصل لجواز ان يوجد مع وصف آخر كالفرض ههنا فان قلت نية النفل اعراض عن الفرض للمنافاة بينهما فيصير بمنزلة ترك النية قلت الاعراض انما يثبت في ضمن نية النفل وقد لغت فيلغو ما في ضمنها كذا في التلويح ونقل عن التحرير ان الحق اشتراط التعيين وعدم الجواز مع الخطأ في الوصف لان نفي شرعية غيره انما يوجب صحته لو نواه وبقي صحة ما نواه من الغير لا يوجب وجود نية ما يصح ولو ثبت لكان جبرا وقولهم الاخص يصاب بالاعم كالانسان انما يكون اذا اريد الاخص بالاعم ولو اراد نية الصوم الفرض به صح وارتفع الخلاف انتهى واجاب في التلويح عن استدلال الشافعي رحمه الله تعالى بالتزام الجبر في الوصف وانا لا نسلم ان وصف العبادة يكون بقصد العبد بل هو التزام من الله تعالى فان الفرض اسم لما الزمنا به الله سبحانه بدليل قطعي بخلاف اصل العبادة فانه اسم لما يحصل على سبيل الاخلاص وذلك بالنية فاذا وجد الامساك المقرون بالنية كان عبادة ثم اتصافه بصفة الفرضية لا يكون بفعل العبد بل بوجود الالتزام من الله تعالى بنية النفل او واجبا آخر لا تسقط الفرضية الثابتة في نفس الامر انتهى ونوقش بانه يقتضي تأدي كل فرض بنية اصل العبادة كالصلاة ولم يقل به احد وبانه ليس الكلام في توقف التزام الله تعالى العبد

لانه لا نزاع في كون الالزام جبريا وانما الكلام في توقف اسقاط ما لزم العبد على اختياره ٤٥

على اختياره ولا شك في توقفه على اختياره ليكون اتيانه على قصد الامتثال والالزم الجبر على اسقاط ما لزمه شرعا هذا ونقل عن التقرير ان صورة نية النفل من الصحيح المقيم ان ينشيء بها ثم يظهر ان اليوم من رمضان فظنه معفوا اما لو وجدت من غيره فانه يخشى عليه الكفر والعياذ بالله تعالى ∴

∴ الا مسافرا لدى الامام ... اذا نوى في الشهر للصيام ∴
∴ صيام واجب سوى في الفرض ... وذا خلاف من يكون ذا مرض ∴

استثنا والمستثنى منه محذوف اي يجوز فرض الوقت مع الخطا في الوصف في حق كل احد الا في حق مسافر نوى في شهر الصوم واجبا آخر غير فرض الوقت فانه يقع عما نوى عند الامام ابي حنيفة رحمه الله تعالى لانه شغل الوقت بالاهم لتحتمه في الحال ان مات ولم يؤده وهو في اداء رمضان مخير الى ادراك العدة فلو مات قبل ذلك لا اثم عليه فيه وباثم بترك ذلك الواجب واذا كانت رخصة السفر للتخفيف في الامور البدنية فلان يكون الترخص لصالح دينه اولى لان رمضان في حقه كشعبان وعندهما الارق بين المسافر والمقيم والصحيح والسقيم لان الرخصة كيلا يلزم المشقة فاذا تحملها التحق بغير المعذور وقوله وذا خلاف الخ يعني ان المريض اذا نوى واجبا آخر فانه يقع عن رمضان ويلغو الوصف كالصحيح وهذا على ما نقله فخر الاسلام بنا على ان الرخصة متعلقة بحقيقة العجز في حق المريض فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة فصار كالصحيح وفي المسافر تعلقت بدليل العجز وهو السفر وهو ثابت وصاحب الهداية سوى بينهما لما ذكرنا من شغل الوقت بالاهم والمرخص هو المرض الذي يزداد بالصوم ايضا لا المرض الذي لا يقدر به على الصوم فقط فلا نسلم انه اذا صام ظهر فوات شرط الرخصة واما ما قيل من التوفيق بين القولين بان المرض متنوع الى ما يضره به الصوم كوجع الراس والعين والى ما لا يضره به كالامراض الرطوبية والترخص يخوف ازدياد المرض يكون في النوع الاول والترخص بحقيقة العجز في النوع الثاني فليس بتوفيق لان المريض الذي لا يضره الصوم صحيح في حق الصوم ∴

∴ وعنه في النفل روايتان ... في فرضه والنفل يقتلان ∴

يعني اذا نوى المسافر النفل فعن ابي حنيفة روايتان في وقوع ذلك عن فرض الوقت

او

او كونه نفلا كما نوى فباعتبار ان العلة ما سبق من الترخص لصالح دينه واعتبار الاهم يكون واقعا عن فرض صوم الوقت لان الفرض اهم من النفل وباعتبار ان رمضان في حقه كشعبان جاز عما نوى والاوضح دائما قيد بالواجب والنفل لان المسافر ان اطلق فالاصح انه يقع عن رمضان ∴

∴ او كان معيارا وليس بالسبب ... كما قضاء فرض صوم قد وجب ∴
∴ ونية التعيين والتبييت ... شرط ولم يكن لذا تفويت ∴

بيان للنوع الثالث وهو كقضاء رمضان والكفارات اما كونه معيارا فظاهر واما لانه ليس بسبب فلان السبب في القضاء ما كان سببا في الاداء وفي صوم الكفارات اسبابها من الحنث والقتل واما صوم النذر فهو من هذا القسم مطلقا كان او معينا لان سببه النذر لا الوقت ولهذا جاز التعجيل في المعين قبل وقته لكنه في المعين مشابه للقسم الثاني من وجه باعتبار صحته مع اطلاق النية ونية النفل بخلاف نية واجب آخر فانه يقع عما نوى لان تعيين الوقت لما عين العبد فاثر فيما له وهو النفل لا فيما عليه وقوله والتبييت بالرفع عطف على نية التعيين يعني ان نية التعيين شرط فيه فلا يصح بالمطلق ولا نية مباينة لان الوقت ليس بمتعين ويشرط فيه التبييت كما في النذر المطلق والكفارات لانه لما لم يكن الوقت متعينا فلا بد من التبييت بخلاف النفل لان المشروع الاصلي في غير رمضان كالفرض في رمضان فتكفي النية في اكثر النهار وقوله ولم يكن لذا تفويت اي ليس لما تفوت فلا يفوت لان وقته العمر بخلاف القسمين الاولين ∴

∴ او مشكلا يكون ذا مقدار ... للظرف مشبه وللمعيار ∴
∴ كالحج ثم الحج في الوجوب ... مضيق الوقت لدى يعقوب ∴
∴ فان يؤخره لعام ثاني ... يأثم لديه لا لدى الثاني ∴

هذا هو النوع الرابع من الموقت وهو الحج فان وقته مقدر وهو اشهر الحج وهو مشكل في الزيادة والمساواة لانه بالنسبة الى سنة الحج وقته يشبه الظرف لان اركان الحج لا يستغرق جميع اجزاء وقته فكان كوقت الصلاة ويشبه المعيار من جهة انه لا يصح في عام واحد الا حج واحد كصيام الصوم وبالنسبة الى سني العمر وقته العمر وهو فاضل عن الواجب حتى لو اداه في العام الثاني كان اداء بالاتفاق الا انه عند ابي يوسف وهو يعقوب

رحمه الله تعالى يجب مضيقا لا يجوز تاخيره عن العام الاول والعام الاول لا يسع الا الحج
واحدا فاشبه المعيار من جهة انه لا يسع واجبين من جنس واحد وعند محمد وهو الشيباني
رحمه الله تعالى يجوز تاخيره عن العام الاول بشرط ان لا يفوته فان عاش ادى وكان
اشهر الحج من كل عام صالحا للاداء كاجزاء الوقت للصلاة وان مات تبينت الاشهر من العام
الاول كالنهار للصوم فتثبت الاشكال وابو يوسف رحمه الله تعالى حكم بالتضيق للاحتياط
لانقطاع التوسع بالكلية ولذا اجاز اداءه في العام الثاني ومحمد رحمه الله تعالى حكم بالتوسع
لظاهر الحال في بقاء الانسان لانقطاع التضيق بالكلية فلذا يأثم بالتاخير لو مات في
العام الثاني لان الاظهر الارجح المعيار به عند ابي يوسف والظرفية عند محمد رحمهما الله
كذا في التلويح ونقل القاني عن الشيخ ابي الفضل الكرماني رحمه الله تعالى ان الحج يجب عند محمد
والشافعي رحمه الله تعالى موسعا مجل به التاخير الا اذا غلب على ظنه انه ان اخر يفوت ثم ذكر
في آخر كلام محمد انه اذا مات قبل ان يحج فان كان الموت فجاءة لم يلحقه اثم وان كان بعد ظهور
امارات تشهد قبله انه لو اخر يفوت لم يجل له التاخير ويصير مضيقا عليه لقيام الدليل
فان العمل بدليل القلب واجب عند عدم الادلة

فان نواه مطلقا ادى ولا او ان نوى به النفل

تفريع على انه ذو شبهين فلشبهه بالمعيار يتادى بمطلق النية كالصوم ولشبهه بالظرف
لا يضر نية النفل كصلاة الظهر وعلى واصحة اطلاقه بان الظاهر من حال المسلم الواجب
عليه الحج انه بعد تحمل المشاق لا ينوي غير الفرض بدلالة الحال فينصرف المطلق اليه خلاف
نية النفل فان الدلالة لا تقاوم التصريح فيقع عما نوى واورد على الاول انه يشكل هذا
على مسئلة ما اذا ضاق الوقت بحيث لم يبق منه الا ما يسع فرض الصلاة فانه يشترط
مع ذلك نية التعيين مع وجود ما ذكر من دلالة حال المسلم اذ لا يشتغل باداء النفل
مع ضيق الوقت واجيب بالفرق بين الوقتين فان وقت الصلاة موسع محض فافادته
التوسعة شرط ازيدا وهو التعيين فلا يسقط بعارض التقصير بتاخير الاداء
الى زمن التضيق بخلاف وقت الحج اذ لم يتمحض كوقت الصلاة بل كان ذا شبهين
فلشبهه بالمضيق جاز الفرض بالاطلاق ولشبهه بالموسع لم يجز عن الفرض
بتعيين نية النفل وما كان ذا شبهين يوفر عليه حظ كل منهما مع امكان التدارك

في

في مسئلة ضيق الوقت اذ لا يتوهم معه في الغالب طرو الموت بخلاف الحج لبعد التدارك
من الزمان الآتي نعم ما ذكره بعض المحققين من ان الدليل وهو ظاهر الحال فيما ذكروا
غير وارد على المدعى وهو التادية بنية مطلقة لان غايته ان ذلك يستلزم حكما على
بانه نوى الفرض لا سقوط عنه عند الله تعالى اذ انوى مطلق الحج في الواقع قوى الورود
وعند الشافعي اذا نوى النفل في الحج تلغو نيته ويقع عن الفرض لان السعي يجب عليه
في امر الدنيا ففي امر الدين اولى واجاز اعتنا بانه يقع حجة فرضا بدون اختياره
واورد عليهم ان هذا بعينه وارد عليكم حيث جوزتم صوم رمضان بنية النفل
واجيب ببطلان وصف النفل وبقاء اصل النية في رمضان لان الوقت غير قابل
لما سوى الفرض ولا كذا الحج لقبوله نية النفل فيتحقق الاعراض عن الفرض فلا يثبت
واعلم ان خبر بان الوصف اذا كان عبادة كالاصل بدليل اختلاف الثواب باختلافه
فرضا ونفلا والعبادة هي القربة المتوقفة بالقصد فسقوط الفرض من غير قصده
الفرض عند الاطلاق قول بالجبر لسقوط وصف الفرض عنه من غير قصد صحيح وهب
ان وصف النفل مشكل على قولنا ايضا اشكال سقوط الفرض بنية النفل في الحج
على قول الشافعي رحمهم الله تعالى فليتامل

واما بالامر بالايمان — تخاطب الكفار بالايقان
وبالمعاملات والمشروع — من العقوبات وبالفروع
من العبادات لحكم الاخرة — بالخلاف للنصوص الظاهرة

يعني الكفار مخاطبون بالامر بالايمان لعموم دعوته عليه الصلاة والسلام للناس كافة
قال الله تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم الى قوله تعالى فامنوا بالله ورسوله
الآية ومخاطبون بالمعاملات لان المطلوب بها امور دنيوية وهم بالدنيا الق لانهم
اثروها على العقبى ومخاطبون بالمشروع من العقوبات كالحدود والقصاص عند
تقرر اسبابها للزجر وهم به الق والتعزير داخل في العقوبات وحد الشرب
خارج عنها لحقهم ولم يصح بذلك للعلم به ومخاطبون بالفروع من العبادات
كالصلاة والصوم في حكم الاخروي في حق المؤاخذة بها في الاخرة فانهم يواخذون
بترك اعتقادها لان موجب الامر اعتقاد اللزوم والاداء القوله تعالى ما سلككم في صقر

قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين لان المراد لم نكن من المعتقدين لذلك كما نقله شمس الائمة عن ائمة التفسير وكفى بهم حجة وما يقال انه يحتمل ان يكونوا كاذبين في اضافة العذاب الى ترك الصلاة والزكاة وانه لا يجب على الله تكذيبهم كما في قوله حكاية عنهم ما كنا مسوده فرع بالاجماع على ان المراد تصديقهم فيما قالوا وتحذير غيرهم ولو كان كذبا لم يكن في الاية كثير فائدة وترك التكذيب فيما يحسن فيما كان العقل مستقلا بتكذيبه كما في قولهم ما كنا نعمل من سوء وما نحن فيه ليس كذلك ثم لا خلاف في عدم جواز الاقدام حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الاسلام مع الاتفاق على المؤاخذة في الاخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كما ذكره في التلويح وقد اشار الى هذا الخلاف بقوله

اعتقاد الوجوب وانما الخلاف في انهم هل يعاقبون في الاخرة بتركه م

وقيل بالاداء حقا خوطبوا بهذه الدنيا فحتما يوجب

يعني قال بعضهم وهو الشافعي والعراقيون من مشايخنا رحمهم الله تعالى انهم مخاطبون بالاداء العبادات فالاداء واجب عليهم في هذه الدنيا فهم مؤاخذون في الاخرة بتركها معاقبون بتركها فوق عذاب الكفر لان الكفر لا يصلح مخففا ولا يقدح في ذلك كون عباداتهم غير معتد بها مع الكفر لانها تجب عليهم بشرط الايمان كالجنب تجب عليه الصلاة بشرط الطهارة فان قيل الايمان راس الطاعات واساس العبادات فكيف يثبت شرطا وتبعا لوجوب الفروع الا ترى ان السيد اذا قال لعبده تزوج اربعا لا يثبت به الحرية قلنا ليس كذلك بل ثبت وجوب الايمان بالاوامر المستقلة الواردة فيه لانه يثبت في ضمن الفروع كما في التلويح وظاهر قوله تعالى الذين لا يؤتون الزكاة وقوله تعالى لم نك من المصلين يشهد لهذا القول كما لا يخفى

وقيل لا بما السقوط يحتمل واذ الصحيح في الذي نقل

يعني وقال بعضهم وهم مشايخ ما وراء النهر انهم لا يخاطبون فيما يحتمل السقوط كالصلاة والصوم حيث يسقط كل منهما بالاكراه بخلاف الايمان فلا يعاقبون بترك مثل الصوم والصلاة واليه ذهب القاضي ابو زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وهو المختار عند المتاخرين رحمهم الله تعالى لقوله عليه الصلاة والسلام لمعاذ حين بعثه الى اليمن انك ستاتي قوما اهل كتاب فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله وانى رسول الله فان هم اطاعوك فاعلمهم ان الله تعالى فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة الحديث وهو

فصل

تصريح بان وجوب اداء الشرائع يترتب على الاجابة الى الايمان كذا قالوا

والنهي منه وهو قول القايل للغير لا تفعل ولا تجادل

او على سبيل الاستعلاء يقول وهو بلا امتراء

اي ومن الحاصر النهي لانه لفظ وضع لمعنى على الانفراد قدم الامر لشرفه اذ به الايمان كما تقدم ولا يضره قول الفقها ان النهي راجح حتى قالوا في البزازية ومن لم يجد سترة ترك الاستحباب ولو على شط لان النهي راجح حتى استوعب الازمان والامر لا يقتضي التكرار لان ذلك للاحتياط عند التعارض وهو في اللغة المنع ومنه النهية للعقل لمنعه عن القبيح واصطلاحا قول القايل لغيره لا تفعل على سبيل الاستعلاء لا العلو حقيقة على الصحيح والمباحث المتقدمة في الامر واردة هنا وكما ان الامر حقيقة للوجوب وفي غيره مجاز كذلك النهي للتحريم عند الاطلاق عن القرينة وقولهم انه يقتضي التحريم في قطعي الثبوت والكراهة في ظنيه فهو من جهة كون القطع والظن في طريقه وهو يخالف الا من جهة كون اقتضائه الفور والتكرار اي الاستمرار بخلاف الامر وقوله وهو مبتدا وقوله بلا امتراء متعلق بقوله الاتي يقتضي هو والخبر

للقبح في المنهي عنه يقتضي لحكمة الناهي التي لا تنقضي

يعني ان النهي يقتضي قبح المنهي عنه لحكمة الناهي وهو الشارع الذي لا تنقضي حكمته كما ان مقتضى الامر حسن المامور به كما هو مقتضى حكمة الحكيم تعالى قال سبحانه وينهى عن الفحشاء والمنكر

ثم القبيح ههنا نوعان لعينه وان قسمان

شروع في تقسيم المنهي عنه باعتبار النهي المطلق المتعلق بافعال المكلفين دون اعتقادهم اي ان القبيح المنهي عنه نوعان قبيح لعينه وقبيح لغيره ولا يعني بالقبيح لعينه ان ذلك الفعل قبيح من حيث ذاته لما عرف ان حسن الفعل وقبحه انما يكون لجهات يقع عليها بل المراد ان عين الفعل الذي اضيف اليه المنهي عنه قبيح وان كان ذلك لمعنى زايد على ذاته كالكفر والظلم والعبث فان عينها قبيحة باعتبار كفران النعم ووضع الشئ في غير محله وخلوه عن الفايدة ثم القبيح لعينه قسمان

بالوضع والشرع وان الثاني لغيره وان مرباني

يعني ان القبيح لعينه قسمان قبيح لعينه بالوضع اي العقل وقبيح لعينه بالشرع فالقبيح لعينه وضعا كالكفر والكذب والظلم والعواطه فان الواضع وضع هذه الاسماء لافعال

عرف قبحها بمجرد العقل قبل ورود السمع لان قبح كفران النعمة والكذب مركوز في العقول وكذا قبح الظلم والعواطف وربما يجعل العواطف ما قبح شرعا وهذا القول اقرب وما قبح لمعنى في عينه شرعا لعدم المحلية او الاهلية كبيع الحر والمضامين كما سيأتي وقوله وان الثاني اجب ثانيا نوعي القبيح المطلق وهو ما قبح لغيره وانه ضربان ايضا

فانه بالوصف والمجاور ... وان ذاك مثل كفر الكافر
وانه كمثل بيع الحر ... ايضا ومثل صوم يوم النحر
والبيع في وقت النداء والذكر ... والنهي عن افعال حسّي يجري

يعني ان القبيح لغيره نوعان قبيح لغيره من جهة الوصف وهو ما يكون لازما للمنهي عنه بحيث لا يقبل الانفكاك وقبيح من جهة المجاور وهو ما يكون مصاحبا للمنهي عنه وقابلا للانفكاك عنه في الجملة ثم شرع في التمثيل للاقسام المذكورة على طريق اللف والنشر المرتب فالكفر مثال لما قبح لعينه وصفا كما مضى وبيع الحر مثال لما قبح لعينه شرعا لان العقل يجوزه كما في قصة يوسف وانما قبح شرعا لعدم المحل اذ المحل المال وليس ذلك بمال وصوم يوم النحر مثال لما قبح لغيره من جهة الوصف فان الصوم فيه وكذلك في سائر الايام المنهية اسكن على قصد القربة دفعا للنفس وتمرينا لها على مواساة الفقراء والنهي انما هو لهذه الاوقات لانها ايام الاكل والشرب على ما ورد به الحديث والوقت معيار للصوم يتقدر به فكان بمنزلة اللازم خارج او باعتبار ان الصوم في هذه الايام اعراض عن ضيافة الله تعالى وهو وصف لازم للصوم خارج عن اي فرد داخل في مفهومه فكان النهي عن صومها من جهة ما هو بمنزلة الوصف فكان صومها فاسدا كما سيأتي وانما فسد الصوم فيها دون الصلاة في الاوقات المكروهة ولزمت الصلاة بالشروع فيها في الاوقات المكروهة ولم يلزم الصوم بالشروع فيه في هذه الايام لان الوقت للصوم لكونه معيارا من قبيل الوصف اللازم وهو للصلاة من قبيل المجاور لكونه ظرفا قال في التلويح وفي الطريقة المعينة ان المركب قد يكون جزئيه كالكل في الاسم كالماء وقد لا يكون كالحيوان والصوم من القسم الاول لانه مركب من امساكات متحققة لكن كل منها صوم حتى لو حلف لا يصوم يحنث بصوم ساعة فيكون كل جزء منه منهيا عنه لكونه صوما فكان ما انعقد انعقد مشروعا فلحظ والمضي انما يلزم لا بقاء ما انعقد فلا يلزم ههنا لما فيه من تقرير المعصية وهو حرام واجب

التزك

يعني ان صوم يوم العيد انما ورد النهي عنه لصفة قائمة به غير اليوم وهي العيد والعيد لليوم لصفة قائمة به غير الصوم وكذلك النهي عن صوم يوم النحر منعلق عنه وانما قلنا ذلك لان النهي لا يتعلق بالنفس وقد دل على ذلك ان اليوم لا ينفك عن الصوم فالنهي عن صوم اليوم نهي عن الصوم والعيد ترجب ان محل الصوم فلان صح العيد والعيد ترجب ان محل الصوم فلان صح العيد فعلم ان النهي انما ورد لصفة زائدة في اليوم وهي ونحن نعني قوله لانها ايام اكل وشرب فافهم

واجب الترك قطعا وان كان نفس ما انعقد مشروعا واجبا لكنه مجتهد فيه بخلاف وجوب ترك المعصية فانه قطعي فترجح جانب الترك ولا يلزم القضاء بالافساد بخلاف الصلاة فان ابعاضها من القيام والركوع لا يسمى صلاة ما لم يجتمع ويتقيد بالسجدة فما انعقد قبل ذلك كان عبادة محضة يجب صيانتها والمضي عليها فيكون المضي في حق ما مضى امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب وفي حق ما يستقبل تحصيل الطاعة وتحصيل المعصية فكان المضي طاعة ومعصية وامتناعا عن المعصية اعني ابطال العبادة وترك المضي امتناعا عن معصية وطاعة وارتكابا لمعصية هي ابطال عبادة فترجح فيها جهة المضي فاذا افسدها فقد افسد عبادة وجب عليه المضي فيها فيلزم القضاء حتى لو لما كان صوم هذه الايام عبادة من حيث ان نفسه طاعة ومعصية من حيث انه اعراض عن ضيافة الله تعالى والاعراض انما هو في فعل الصوم لا في ذكر اسمه وايجابه على نفسه وانعقاد النذر انما هو من جهة انه طاعة حتى لو صرح قائلا على صوم يوم النحر لم يصح في رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى كما لو قالت لله علي صوم ايام حيضي بخلاف قولها غدا وكان الغد يوم حيض او يوم النحر والحاصل ان النذر ايجاب بالقول وبالقول يمكن التمييز بين المشروع والمنهي عنه والشروع ايجاب بالفعل وفي الفعل لا يمكن التمييز وهذا كما جاز بيع السمن الذائب الذي وقعت فيه فارة لامكان ايراد البيع على السمن دون النجاسة ولم يجز اكله لاستحالة التمييز عن النجاسة وقوله والبيع الخ مثال لما قبح من جهة المجاور لان قبح البيع لترك السعي الى الجمعة وهو قابل للانفكاك اذ قد يوجد الاخلال بدون البيع والبيع بدون الاخلال كما لو تبايعا وهما يمشيان والفرق بين هذا الضرب وبين قسيمه ان هذا يقبل الانفكاك في الجملة وهو المراد بقولنا الانفكاك بخلاف الضرب الاول اذ الانفكاك لا يتصور فيه اصلا كما ذكره القاآني فلا يرد انا لا نسلم انفكاك ترك السعي عن البيع وقت النداء حالة الترك اذ الكلام في هذا البيع المطلق وكذا الكلام في انفكاك الاذى عن الوطي حالة الحيض والغرض بيان الفرق كما لا يخفى وحيث كان ممكن الانفكاك لم يكن بمرتبة قسيم الاول حتى كان البيع وقت النداء مفيد الملك بلا قبض مع الكراهة ووطي الحايض وان كان

صح النذر به

مما نهي عنه للمجاورة الا ان الاجماع انعقد على تحريمه وكفر مستحله ولا بعد في اختلاف اوصاف جزئيات نوع واحد بحسب مقتضيات الادلة كما ذكره بعض الفضلاء فلا تنافي كما ظن وقوله والنهي عن افعال الخ يعني ان النهي المطلق عن الافعال الحسية

في اول الاقسام لا افعاله ... للشرع تنهى وفي ذا الحال
بالغير قبحه تعلقا ... اذ اقتضاء قبحه تحققا

يعني ان النهي المطلق الخالي عن القرينة اذا كان نهيا عن الافعال الحسية كان خبريا فيما قبح لعينه وان كان نهيا عن الافعال الشرعية لا يكون خبريا فيما قبح لعينه بل يكون في ذلك خبريا فيما قبح لغيره متعلقا به والمراد بالافعال الحسية ما له وجود حسي فقط كالزنا وشرب الخمر وبالشرعية ما له وجود شرعي مع الوجود الحسي كالبيع فان له وجودا حسيا فان الايجاب والقبول موجودان حسا ومع هذا الوجود الحسي له وجود شرعي فان الشرع يحكم بان الايجاب والقبول الموجودين حسا يرتبطان ارتباطا حكميا فيحصل معنى شرعي يكون ملك المشتري اثرا له فذلك المعنى هو البيع حتى اذا وجد الايجاب والقبول في غير المحل لا يعتبره الشرع بيعا واذا وجد لم يخير الحكم الشرع بوجود البيع بلا ترتب الملك بسبب الوجود الشرعي كذا في التوضيح وقريب منه ما يقال الحسيات ما لا يتوقف تحققه على الشرع وعلامة صحة اطلاق اللغوي عليه على انه حقيقة والشرعيات ما يدين حقيقته وان كانه اسيا شرعا كانت غير معتبرة لغة وانما كان النهي عن الحسيات منصرفا الى ما قبح لعينه وفي الشرعيات الى ما قبح لغيره لان الاصل ان يثبت القبح في اقتضاء النهي فيما تعلق به النهي الا فيما لم يتعلق به فلا يترك هذا الاصل من غير ضرورة ولا ضرورة في الحسيات اذ يمكن تحققها مع صفة القبح فيحمل على القبح لعينها الا اذا دل الدليل على خلافه كالنهي عن الوطي حالة الحيض وفي الشرعيات لا يتبين ذلك لامتناع كون الشيء قبيحا لذاته ومعتبرا شرعا او القبيح لذاته باطلا فلا يكون معتبرا شرعا والنهي تكليف منوط بالاختيار كالامر حتى اذا انتهى اثيب والا عوقب وكما ان النهي عن الحسيات كذلك تنزل بيتدعي امكان وجودها حسا كذلك النهي عن الشرعيات فلا تقم يوم النحر مثلا يبتدعي امكان وجودها شرعا اذ النهي يبتدعي امكان وجود المنهي عنه على النهج الذي ورد عليه النهي فكما لا يتعلق

في الحسيات بما يستحيل وجوده خارجا كالجمع بين الضدين كذلك لا يتعلق في الشرعيات بما لا مشروعية له اصلا كالباطل كقولك لا تصم الليل مثلا فلو كان النهي في الشرعيات واقعا على ما قبح لذاته وهو الباطل الذي هو غير مشروع كان القبح الذي هو مقتضى النهي موجبا بطلان النهي لانه يكون تعلق النهي حينئذ بما لا يكون ممكنا شرعا واليه الاشارة بقوله

فليس ممكنا ثبوته على ... وجه لمقتضيه كان مبطلا

اي ليس ممكنا ثبوت القبح الذي هو مقتضى النهي على وجه يكون مبطلا لمقتضى القبح وهو النهي فلا يكون القبح الذي هو مقتضى النهي عنه قبحا لذاته لانه يكون حينئذ باطلا ممتنعا شرعا ليس محلا للتكليف والابتلاء بالنهي فيبطل النهي حينئذ اذ مقتضاه امكان المنهي عنه شرعا وهو غير ممكن حينئذ فالنهي عن المشروع يبتدعي كون المنهي عنه صحيحا شرعا لانه يبتدعي بقاء المشروعية في الجملة ومعنى الصحة كون الفعل مسقطا للقضاء في العبادات وسببا لترتب ثمراته المطلوبة منه شرعا في المعاملات كالملك المترتب على البيع وحيث كان النهي عن المشروع مقتضيا لقبح جزما مع بقاء مشروعيته وكان القبح الذاتي مبتدعيا لانعدامها وهو مبتدع للانعدام النهي لا جرم حملنا ما يقتضيه قبح المنهي عنه على القبح لغير لبقاء المشروعية اصلا بخلاف ما اذا حمل على القبح الذاتي كما يقوله به الشافعي رحمه الله تعالى فانه فيه ابطال المشروعية رأسا فيكون نسخا لا تهيا مع ان التغاير بينهما ثابت لان النسخ عبارة عن رفع حكم شرعي بدليل شرعي متاخر كالتوجه الى بيت المقدس ونكاح الاخوات اذا لم يبق ذلك مشروعا اصلا حتى لا يثاب المكلف بالامتناع عنه والنهي يتعرف في المخاطب بالمنع لانه موضوع لطلب الكف عن الفعل فهو فيما نحن فيه لطلب الكف عن هذا الفعل الشروع فيثاب المخاطب بالانتهاء كما يثاب بالايقاع فالامتناع في المنسوخ بناء على عدم ذلك الشيء شرعا والعدم في المنهي عنه بناء على امتناع المخاطب عنه اختيارا وهما في طرفي نقيض اذ النسخ ينافي الوجود شرعا والنهي يقتضيه والحاصل ان النهي يدل على صحة المنهي عنه لانه لو لم يدل عليها لكان المنهي عنه غير الشرعي اي المعتبر شرعا لان الشرعي هو المعتبر الصحيح واللازم باطل لانا نعلم قطعا ان المنهي عنه في صوم يوم النحر وصلاة الاوقات المكروهة انما هو الصوم والصلاة الشرعيان لا الامساك والدعاء ولانه لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا فلا يمنع عنه لان المنع عن الممتنع عبث واورد على الاول ان لا نسلم ان الشرعي هو المعتبر شرعا

بل الشرعي اعم منه لان الشرعي ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهي الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحت ام لا يقال صلاة صحيحة وصلاة غير صحيحة وصلاة الجنب باطلة واجب بان هذا انما يوجب صحة التركيب ولا يستلزم الحقيقة والاسم في هذا مجاز عن الجزء الصوري للقطع بصدق لم يصم على الممسك حيضه ولا يرد النقض بمثل النهي في قوله سبحانه ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وقوله عليه الصلاة والسلام دع الصلاة ايام اقرائك لانا لا نسلم النهي في ذلك على حقيقته بل هو مجاز عن النفي كما سيأتي مثله وعلى الثاني ان هذا ممتنع بهذا المنع والمحال منع الممتنع بغير هذا المنع كما قيل في تحصيل الحاصل واجب بانه غير وارد على ما قررنا لانه على هذا يكون ممتنعا بهذا المنع فلا يكون وجوده في المستقبل متصورا شرعيا اذ هو لا يكون الا مشروعيته فيبطل الاختيار والابتلاء فلا يثاب بالامتناع عنه فيعود على موضوعه بالنقض فلا يكون النهي ابتلاء كالامر هذا والاقرب ما قيل ان الشيء اذا كان مشروعا ثم نهي عنه دل على ان القبح ليس لعينه والا لما صار مشروعا في الجملة لان القبح الذاتي لا يجامع المشروعية وما بالذات لا يزول فتعين ان يكون في وصفه او المجاور فتحصل من هذا ان الفعل الشرعي المنهي عنه ان دل الدليل على ان قبحه لعينه فباطل وان دل على انه لغيره فان كان الغير مجاورا كان صحيحا مكروها وان كان وصفا فهو فاسد عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى باطل عند الشافعي رحمه الله تعالى وان لم يدل الدليل على شيء من ذلك فهو باطل عند الشافعي حتى لا يترتب عليه الاحكام وعند ابي حنيفة يصح باصله لا بوصفه وهذا على وفق ما في التوضيح وما في المنار لا يخلو عن تصور

الاصل المشروع بوصفه غير مشروع

تحصيل الحاصل ممتنع لغيره والتحصيل كان حاصلا لغيره

لذا الربا وما في البيع فسد ... وصوم يوم النحر مشروعا بعد
باصله فالنهي قد تعلقا ... بالوصف لا الاصل كما قد حققا

اي لكون النهي عن الفعل الشرعي واقعا على ما قبح لغيره كان كل واحد من البيع بالربا وهو الفضل الخالي عن العوض والبيع الفاسد كالبيع بشرط لا يقتضيه العقد وفيه نفع لاحد العاقدين وصوم يوم النحر يعد مشروعا باصله لان النهي تعلق بوصفه لا باصله اما الربا فلوجود ركنه في محله وهو مبادلة المال المتقوم بمثله فكان مشروعا باصله غير مشروع بوصفه وهو الفضل الخالي عن العوض الذي به

تفوت

تفوت المساواة التي هي شرط جواز العقد في الربويات والفضل تبع كالوصف وكذا البيع بالشرط فانه مشروع باصله لما قلنا غير مشروع بوصفه وهو الشرط لانه كالوصف وهو امر زايد غير مشروع فكان كالربا ولذا ينقلب البيع صحيحا باسقاط الزيادة والشرط الزوا المفسد وقوله تعالى وحرم الربا وكذا ما ورد انه عليه الصلاة والسلام نهى عن بيع وشرط وارد لمعنى في غير البيع وهو الفضل الخالي عن العوض والشرط فلا ينعدم به اصل المشروع لكن تثبت به صفة الفساد والحرمة ويترتب عليه ملك الثمن وهو لا ينافي الحرمة كجلد الميتة يملك بالارث وكذا الخمر يورث كل يبيعها فكما ان الحرمة لا تنافي الملك لا تنافي سببه الا ان السبب في البيع الفاسد لما ضعف لصفة الفساد لم ينتهض سببا للملك الا بان يتقوى بالقبض كالهبة والتبرعات لقصور السبب والحاصل انه في البيع الصحيح ترتب الاثر الذي هو الملك غير مطلوب التفاسخ وفي الفاسد ترتب مطلوب التفاسخ وفي الباطل لا يترتب اثر اصلا واما صوم يوم النحر وكذا عيد الفطر وايام التشريق فلان الصوم نفسه مشروع لكونه امسكا بقصد القربة وقهر النفس وتمرينها على مواساة الفقراء بالاطلاع على شدة حالهم والنهي عن صوم هذه الايام لانها ايام اكل وشرب على ما ورد به الحديث فكان حراما باعتبار انه ترك اجابة واعراض عن ضيافة الله تعالى فكان هذا الصوم ترك المفطرات الثلاثة والاجابة فهو من حيث الاضافة الى المفطرات عبارة ومن حيث الاضافة الى اجابة الدعوة منهي عنه لما فيه من ترك الواجب والضد الاصلي للصوم هو الاول دون الثاني لاختصاصه بهذه الايام فالصوم باعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة صار بمنزلة الوصف وترك المفطرات الثلاث بمنزلة الاصل فبقي هذا الصوم مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا حتى صح النذر به ويفطر ويقضيه ولو صامه يكون مؤديا لانه كذلك التزمه كما في الهداية

الى الاضداد التي هي الاكل والشرب والجماع بمنزلة الاصل باعتبار الاضافة صح

وبهيا عن مثل بيع الحر ... كذا الملاقيح وما في الظهر
من ماء فحل ونكاح المحرم ... فذا عن النفي مجاز فاعلم

قوله نهيا مبتدا خبره قوله فذا الخ والفا لتوهم معنى الشرط في المبتدا وقوله او نكاح المحرم عطف على مثل بيع الحر وهذا جواب نقض تقريره انه لو صح الاصل المذكور من ان النهي عن الافعال الشرعية يقتضي شرعيتها بالاصل دون الوصف لكان بيع الحر

والملاقيح وهي ما في ارحام الامهات وبيع ما في ظهور الفحول وهو المعبر عنه بالمضامين
صحيحا باصله فاسدا بوصفه ولكان نكاح المحارم كذلك مع ان جميع ذلك باطل من
الاصل غير مشروع وتقرير الجواب ان ما ذكرناه من الاصل انما يكون اذا لم يقم الدليل على
خلافه وقد قام الدليل على بطلان هذه البيوع وبطلان هذا النكاح لعدم تصور الانعقاد
لان محل البيع مال مملوك والحر ليس بمال والملاقيح والمضامين معدومة وكذا المحارم
اذ محل النكاح انثى من بني آدم ليست محرما فكان النهي في امثال ذلك مجازا عن النفي
لمشابهة بينهما في نفس الاعدام ولان صحة اطلاق النفي على النهي كما في قوله تعالى فلا رفث
ولا فسوق ولا جدال في الحج ولا ريب فيه فكان كل من هذه المذكورات منفيا لا منهيا
والفرق ان الاول اعدام شرعي ينبني عليه الامتناع والثاني طلب امتناع يبتنى عليه
العدم فالمنفي ليس مشروعا ولذا لا يثاب على الامتناع في المنسوخ واما ما قيل من ان
هذا ليس نسخا مصطلحا اعني بيان انتهاء الحكم الشرعي لانه موقوف على مشروعية هذه
الامور قبل النهي وهو غير معلوم وكونها مباحة بالاباحة الاصلية لا يكفي فيه لان رفع
الاباحة الاصلية لا يكون نسخا وثبوت مشروعيتها بتقرير النبي عليه الصلاة والسلام
مشروعيتها في الابتدا انما يتم لو ثبت علمه بوقوعها مع قدرته على انكارها وذلك
يتوقف على النقل فقد رددنا لانسلم ان الاباحة ليست حكما شرعيا ولان العلماء رحمهم
الله تعالى قد صرحوا بنسخها وهم يريدون النسخ المصطلح فلو لم يطلعوا على مشروعيتها
لم يحكموا بالنسخ على ان بيع الحر كان مشروعا في شريعة يعقوب صلوات الله وسلامه
على نبينا وعليه ونكاح المحارم كان مشروعا في شريعة ادم على نبينا وعليه افضل الصلاة
والسلام ويكفي في المنسوخية المشروعية في شرع ما.

والشافعي يلحق الشرعيه باول الاقسام والحسيه

يعني ان الشافعي رحمه الله تعالى يلحق الافعال الشرعية والحسية المنهي عنها باول الاقسام
وهو باطل لعينه الا اذا دل الدليل على خلافه كالمنهي عن القربان حال الحيض
في يكون قبيحا لغيره.

والنهي للقبح على الكمال كالامر للحسن على ما قالا
كل حقيقة بما اقتضاه فالنهي كالامر بما قلناه

يعني انما قال الشافعي رحمه الله تعالى ذلك لان النهي المطلق يقتضي كمال القبح لان المطلق
ينصرف الى الكامل كالامر المطلق في اقتضاء كمال الحسن فهما في اقتضاء الكمال على سوال
واحد وكما ان الامر في اقتضائه للحسن حقيقة كما قلناه نحن ايضا النهي ايضا حقيقة
في اقتضاء القبح بعده يكون الفعل الشرعي المنهي عنه قبيحا لعينه فكان باطلا قال في
التلويح ان الشارع وضع بعض افعال المكلف لاحكام مقصودة كالصوم للثواب
والبيع للملك وقد نهى عن ذلك في بعض المواضع فهل بقي في تلك المواضع ذلك الوضع
الشرعي حتى يكون الصوم في يوم العيد مناطا للثواب والبيع الفاسد سببا للملك او ارتفع
ذلك فمن حكم بالارتفاع جعل المنهي قبيحا لعينه ومن لا فلا لبقائه في الوضع الشرعي والقبح
الذاتي

وليس بالمشروع ما النهي ورد عنه فذا معصية لذاك ضد

دليل آخر للشافعي رحمه الله تعالى حاصله ان ما ورد النهي عنه من الشارع كان معصية
فيكون ضد المشروع فلا يكون مشروعا واجاب ائمتنا رحمهم الله تعالى بانا لا نسلم في الاختلاف
الجهة فان اراد بقوله لا يكون مشروعا انه لم يوذن فيه مع ذلك الوصف سلمناه ومنعنا
انه مع ذلك لا يفيد حكمه مع الوصف المقتضى للنهي كما في طلاق الحايض يثبت حكمه
ويؤمر بالرجعة دفعا للمعصية بقدر الامكان وان اراد انه لا يفيد حكمه فهو محل
النزاع ويكون ح مصادرة حيث جعل المدعى جزء الدليل كما في فتح القدير

فبالزنا حرمة المصاهره بالشرع لم تثبت ولا السافره
في مثل بغي للترخص السبب ولا يفيد الملك غصب ما اغتصب

الزنا بالمد على لغة اهل نجد وهذه المسائل فروع اصل الشافعي رحمه الله تعالى من ان
المنهي عنه الشرعي قبيح لعينه وباطل فلا يترتب عليه الحكم وترد نقضا على اصلنا ايضا
فانها افعال حسية والنهي عنها لعدم المشروعية اصلا فلا يكون لها احكام مع اننا
اثبتنا لها احكاما خلافا للشافعي رحمه الله تعالى فقد اثبتنا للزنا احكاما هو حرمة المصاهرة
حيث قلنا ان فيه حرمات اربع حرمة الموطوءة على ابائها وابنائها وان علوا وحرمتها على
ابنائه وان سفلوا وحرمة امهاتها وان علون وحرمة بناتها وان سفلوا على الواطي
وهو يقول الزنا حرام محض فلا يكون سببا لهذه المصاهرة التي تلحق الاجنبية بالامهات
فتصح الخلوة والمسافرة بها ولا مناسبة بين السبب والحكم والجواب ان الزنا لا يوجب

ذلك بنفسه بل لانه سبب للولد فهو الاصل في ايجاب الحرمة ثم يتعدى منه الى الاطراف
والاسباب كالوطي وما يعمل بالمخلفية يعتبر في عمل صفة الاصل والاصل وهو الولد
عين لا يتصف بالحرمة ولا بالحل وقولهم حرام زاده معناه انه ولد من وطي حرام فان قيل
هو مخلوق من ماءين امتزجا امتزاجا غير مشروع فيجعل غير مشروع في محل غير مشروع
ولذا قال عليه الصلاة والسلام ولد الزنا شر الثلاثة ولا قرينة تخصصه بعين قلنا المعنى
لانصاف الامتزاج وتخلق الولد يكونه حراما وباطلا فقد نشاهد ولد الزنا اصلح من
ولد الرشده دينا ودنيا فالحديث ليس على عمومه ولذا يستحق ولد الزنا جميع الكرامات
التي يستحقها ولد الرشدة من قبول عبادته وشهادته وقضاه وامامته ونحوها كذا في
التلويح ومنهم من قال ان معنى الحديث ان الوالدين لهما نسب الى اباتهما فالولد شر الثلاثة
بهذا الاعتبار وقيل ليس المعنى على التفضيل وان المراد انه شر حاصل من الثلاثة الاب والام
والشيطان وقوله ولا المسافرة يعني لا يكون السفر في مثل البغي من قطع الطريق
وساير المعاصي سببا للرخصة التي هي بغية ايضا بناء على اصله والجواب ان ذلك السفر
ليس قبيحا لعينه بل للعصيان وذلك مجاورته فكان كالبيع وقت النداء فصلح سببا
للرخصة وقوله ولا يفيد الخ يعني ان الغصب لا يفيد الملك فلا يكون سببا للملك عند
اداء الضمان وهو فعل حسي قبيح لعينه فلا يترتب عليه حكم شرعي وهو الملك عند
الضمان والواجب بالغصب انما هو بدل اليد والعين باقية على ملك المغصوب منه وهذا
على اصله ايضا وجوابه انا لا نثبت الملك بالغصب مقصودا كثبوته بالبيع والهبة
بل في ضمن الضمان شرعا لان من ضرورة القضا بالقيمة خروج العين عن ملكه ليكون
جبرا للفائت ولانه لما صار الضمان ملكا للمغصوب منه فلو لم يخرج المغصوب عن ملكه
ويدخل في ملك الغاصب اجتمع البدل والمبدل منه في ملك واحد وهو لا يجوز فتثبت
الملك للغاصب شرط ضمان العدوان الذي هو مشروع فصار حسنا لحسن الحكم
الشرعي اذ شرط الشيء تابع له كذا في شرح المغني للمهندي

وما بالاستيلاء مال المسلم ملكا لكافر يكون فاعلم

هذا بناء على اصله ايضا ويرد نقضا على اصلنا ايضا وحاصله ان الكافر لا يملك مال
المسلم بالاستيلاء اي باحرازه الى دار الحرب لان استيلاءهم معصية فلا يكون سببا لنعمة

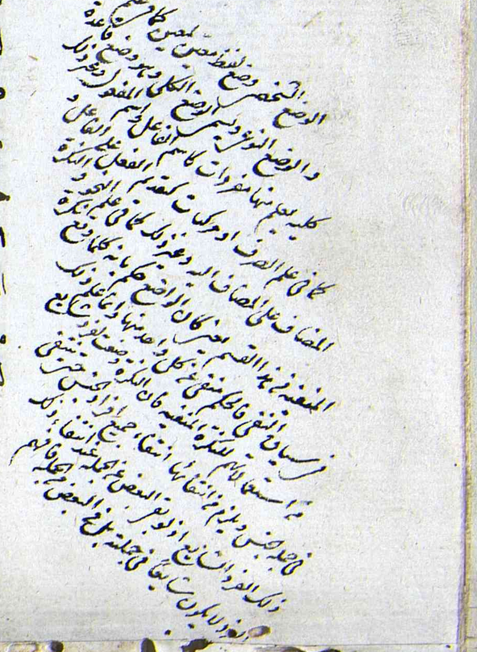
الملك

الملك وجوابه ان الاستيلاء منهي عنه لغيره للاجماع على ثبوت الملك بالاستيلاء على المال
المباح وعلى الصيد وذلك دليل على انه منهي عنه لغيره وهو عصمة المحل اي كون الشيء محل
التعرض لحق الشرع او لحق العبد وعصمة اموالنا غير ثابتة في زعمهم لانهم يعتقدون اباحتها
وتملكها بالاستيلاء فيكون استيلاؤهم عليها كاستيلائهم على الصيد والعصمة انما تثبت مادام المال محرزا
باليد عليه او بالدار وقد زال الاحراز الذي هو سبب العصمة فسقطت فلم يبق الاستيلاء محظورا
لا يقال ابتداء الاستيلاء ورد على محل معصوم فلا يفيد زوال العصمة بيدهم كمن اخذ صيد الحرم واخرجه
الى مكة حتى لو هلك في يده يجب عليه الجزاء وان زالت عصمته بعد الاخراج ولكن شرع خمرا مضار خلا
لم ينعقد البيع لانا نقول الاستيلاء فعل ممتد جعل حكما في حالة البقا كما في الابتدا كذلك كما في
مسئلة اليسر والسكين في حق الحشف مضار والكافر استولى على مال غير معصوم ابتداء فصلح سببا
للملك ولا نسلم ان الصيد لا يملك بعد الاخراج الا ترى انه لو باع يجوز بيعه كما ذكره في
الجامع ويحل اكله لكن يجب عليه الارسال ولو لم يرسل يجب الجزاء صيانة لحرمة وتعظيما للحرم
ومسئلة البيع ليست من هذا القبيل لان البيع غير منعقد فاذا لم ينعقد لا يطلب حكما وذكره القاني
ثم لما فرغ من تعريف الخاص واقسامه واحكامه شرع في بيان العام فقال

والعام لفظ شامل افرادا توافق حدودها اتحادا

العام لغة بمعنى الشامل واصطلاحا لفظ يشمل افرادا متوافقة الحدود اتحادا وهذا كما نقل
عن الكشف انه لا بد للعام من معنى محدد يشترك فيه افراد العام يصح شمولا اياها بسببه وهو
معنى كون افراد العام متفقة الحدود وذلك كلفظ مسلمين فانه لا يتناول الا اشخاص التي
تحته لا بمعنى الاسلام فقوله لفظ جنس وبقوله يشمل الافراد خرج المشترك اذ هو لا يطلق
على معانيه بطريق الشمول بل بطريق البدل اذ لا عموم له فاذا استعمل بالنسبة الى افراد معنى
واحد كالعيون لافراد العين الجارية كان عاما مندرجا تحت الحد وخرج به الخاص بانواعه
الثلاثة المتقدمة اعني خاص الجنس والنوع والعين وبقوله متفقة الحدود خرج اسماء
العدد كالمائة لان شمولها لما في ضمنها من الاحاد ليس باعتبار معنى واحد تشترك فيه الافراد
بان يوجد في كل واحد على انها تخرج بقوله افرادا بالتنكير ايضا كما ذكره القاني لان المراد
به الكمية المطلقة وكليات اسماء العدد مخصوصة كما يخرج المشترك بقيد توافق حدود
الافراد ايضا ولا امتناع في اشتمال التعريف على قيدين ينفرد كل منهما بفائدة خاصة

مع اشتراكهما في فايدة اخرى كما ذكره المحقق التفتازاني في بحث المجاز العقلي وهذا التعريف
يتناول الجمع المنكر فان المعتبر في العام على ما عليه فخر الاسلام وبعض المشايخ هو انتظام
جمع من المسميات باعتبار امر مشترك فيه وضم من جعله واسطة بين الخاص والعام
لانه غير مستغرق وهذا التعريف موافق لما في المنار حيث عرف العام فيه بما يتناول افرادا
متفقة الحدود على سبيل الشمول وفسر بعض شارحيه التناول بالشمول ثم قال عقب قوله
افرادا احترز به عن خاص العين كزيد واسماء الاعداد كعشرة فانها لا تتناول افرادا بل اجزاء
لان افراد الشيء ما يصدق الشيء على كل واحد منها وافراد العشرة لا تصدق على واحد منها
انها عشرة ثم قال بقوله ما يتناول افرادا جنس شامل للمشترك فبقوله متفقة
الحدود خرج المشترك واحترز بقوله على سبيل الشمول عن النكرة في سياق النفي فانها
تتناول افرادا متفقة على طريق البدل لا الشمول فاطلاق العام عليها مجاز انتهى ولا
يخفى ما في كلامه من التناقض فان تفسير التناول بالشمول مع انه مباين لمراد المصنف فانه
اتى به في تعريف المشترك ايضاحيث قال المشترك ما تناول افرادا مختلفة الحدود
على سبيل البدل موجب التكرار المحالة في قوله على سبيل الشمول وهو مخرج للمشترك متناول
الامر فانه على سبيل البدل لا الشمول فكيف يتناوله ح وكذلك دعوى ان المراد بالافراد
ما يصدق الشيء على كل واحد منها توجب كون التعريف غير جامع لخروج مثل مسلمون
وزيدون اذ لا يصدق على كل واحد مما تحته قال العلامة التفتازاني رحمه الله تعالى التلويح
بعد ان عرف العام بانه لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح
له ما نصه اراد بالصلوح صلوح اسم الكلي لجزئياته والكل لاجزائه وبهذا الاعتبار
صار صيغ الجموع واسماؤها مثل الرجال والمسلمين والوهط والقوم بالنسبة الى الاحاد
مستغرقة لما تصلح له دخلت في الحد استثنى وكذلك دعوى خروج النكرة المنفية من
حد العام وان تناولها على سبيل البدل لا الشمول مع تفريع المصنف فيما سياتي بانه
النكرة في موضع النفي تعم وفي الاثبات تخص ممنوعة قال العلامة في التلويح فان قيل
النكرة المنفية عام ولم توضع لكثير قلنا الوضع اعم من الشخصي والنوعي وقد ثبت
من استعمالهم ان النكرة المنفية ان الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق
لكل فرد في حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الاحاد في الفرد وعن الجموع في الجمع لا نفي



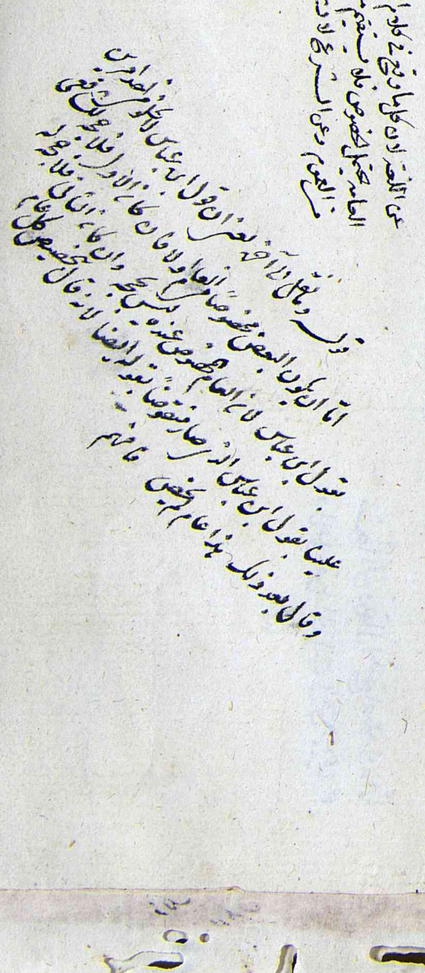


العموم

العموم وهذا معنى الوضع النوعي وكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء فرد منهم
لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا بينا في ذلك ثم قال لا يقال النكرة المنفية مجاز والتعريف للعام
الحقيقي لانا نقول لا نسلم انها مجاز كيف ولم تستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصي وهو فرد
مبهم وقد صرح المحققون من شارحي اصول ابن الحاجب بانها حقيقة

وانه بالقطع فيما قد شمل ... للحكم موجب لذا النسخ حصل

يعني ان العام قبل الخصوص مثبت للحكم في جميع ما تحته من الافراد بالقطع والمراد باثبات
الحكم بالقطع انه قبل الخصوص لا يحتمل الخصوص احتمالا ناشيا عن الدليل بل يحتمله احتمالا
غير ناشيء عن دليل كاحتمال الخاص للمجاز مع انه قطعي وهو عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى
يوجب الحكم في كل ما يتناوله لان العموم معنى مقصود فلا بد ان يكون له لفظ يدل عليه
وقد استدل الصحابة رضوان الله تعالى عليهم على عمومه في مواطن عديدة لكنه عند الشافعي رحمه الله
هو دليل فيه شبهة فيفيد وجوب العمل دون الاعتقاد ويصح تخصيصه بخبر الواحد وبالقياس
لان احتمال التخصيص شايع فيه حتى نقل عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ما من عام
الا وقد خصص منه البعض بخلاف احتمال الخاص المجاز وعندنا هو مساو للخاص في القطعية
فلا يجوز تخصيصه بواحد من خبر الواحد والقياس ويجب اعتقاد عمومه لان اللفظ اذا وضع
لمعنى كان ذلك المعنى لازما له عند اطلاقه حتى يقوم الدليل على خلافه فالعموم لازم للعام
حتى يقوم دليل الخصوص كالخاص بيثبت مسماه قطعا حتى يقوم دليل المجاز ولو جاز
ارادة بعض مسمياته بغير قرينة لارتفع الامان عامة خطابات الشرع عامة فلو جوزنا
ارادة البعض من غير قرينة لما صح منا فهم الاحكام بصيغ العموم وهذا يؤدي الى التلبيس
على السامع وتكليف المحال وهو فهم ارادة البعض بلا قرينة من لفظ يدل على الكل وما
نقل عن ابن عباس ان لم يكن مخصوصا فقد عاد على موضوعه بالنقض والا فلا دليل
فيه فان قيل لما لم يكلفنا الله تعالى ما ليس في الوسع سقط اعتبار الارادة الباطنة في حق
العمل فلزمنا العمل بالعموم الظاهر لكنها بقيت في حق العلم فلم يلزمنا الاعتقاد القطعي
ومع القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر لا يرتفع الامان قلنا لما كان التكليف بحسب
الوسع وليس في وسعنا الوقوف على الباطن لم تعتبر الارادة الباطنة في حقنا لا
علما ولا عملا واقيم السبب الظاهر مقام الباطن يتيسر افتي ما يفهم من العموم قطعيا



وقد يقال ارادة الخصوص لما سقطت فى حق العمل بالاتفاق سقطت فى حق العلم بالطريق الاولى لان العلم عمل القلب وهو اصل وعمل الجوارح تبع فمتى سقط فى حق التبع ففى حق الاصل اولى ورد هذا بانه ينتقض بخبر الواحد والقياس وثانيا بان عدم اعتبارها فى حق التبع احتياط وذلك فى العمل دون العلم وثالثا بان الاصل اقوى من التبع فيجوز ان لا يقوى مثبت التبع على اثبات الاصل كذا فى التلويح وتد اجيب عن الاول بان الاحتمال فيها ناش عن دليل وهو القطع بكونه غير متواتر وغير منصوص عليه حتى لو فرض متواترا او منصوصا عليه زال الاحتمال فلا يلزم من عدم سقوط احتمال ناش عن دليل عدمه غير ناش منه ورد بان ليس الكلام فى لزوم العدم الثانى للاول بل فى ان السقوط فى حق التبع لا يستلزم السقوط فى حق الاصل كما ان اثر الظنية فى صورتى النقض ساقط فى حق التبع دون الاصل وقوله لذا النسخ حصل يعنى لكون العام مثبتا للحكم بالقطع حصل به نسخ الخاص كما قال

به لذى الخصوص فاعلمنه كنسخه حديث قوم عرنه
باستنزهوا البول كما ضافتى عن الرسول كل ذاك مثبتا

يعنى لكونه قطعيا حصل به نسخ الخاص كنسخ الشارع الحديث الوارد فى قوم عرنة بقوله استنزهوا البول وذلك ان قوما من عرنة اتوا المدينة فلم توافقهم فاصفرت الوانهم وانتفخت بطونهم فامرهم عليه الصلاة والسلام بان يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا من البانها وابوالها ففعلوا فصحوا ثم ارتدوا وقتلوا الرعاة واستاقوا الابل فبعث عليه الصلاة والسلام فى اثرهم قوما فاخذوا فامر بقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم فى شارة الحرة حتى ماتوا فهذا حديث ورد فى ابوال الابل ونسخ بقوله عليه الصلاة والسلام استنزهوا البول لان البول عام متناول بول الابل وغيرها لانه محلى بلام الجنس فكان ناسخا لطهارة بول ما يوكل لحمه لتقدمه بالمشاهدة التى تضمنها وهى كانت فى بداء الاسلام ثم نسخت فدل على تقدمه لكن بالاجتهاد لا بالنص فلذا لم يخرج عن تعارض النصين فيه المقتضى للتخفيف عنده وبه يندفع ما يقال انه ينبغى ان يكون نجاسة غليظة عنده حيث كان حديث العرنيين فقط لانهم هم الذين عرف شفاؤهم فى ذلك وعرنة واد بحذاء عرفات تصغره عرينة كجهينة وهى

قبيلة

سقوط الكل وقال الشيخ اصله اذا نا
دل على سقوط الخاص فى حكم العين مع

قبيلة ينسب اليها العرنيون فالاضافة فى قولهم عرنى لادنى ملابسة قال بعض الافاضل اذا نسب الى فعيلة بضم الفاء وفتحها تحذف تا التانيث ويا النسبة الا ما استثنى فيقال فى جهينة ومدينة وحنيفة جهنى ومدنى وحنفى واذا نسب الى فعيل يقال فعيلى من غير حذف فلذا قيل للدين حنيفى وللمذهب حنيفى فابو حنيفة حنيفى غير حنفى ومتبعه حنيفى وحنفى والشافعى حنيفى غير حنفى

فان بحاتم لذا الانسان وبعد بالفصل لذاك الثانى
اوصى فاول هنا يختص بحلقة وبين ذين الفصل

الفصل بفتح الفاء وكسرها والحلقة بسكون اللام وفى القاموس وليس فى الكلام حلقة محركة الا جمع حالق او لغة ضعيفة وهذا نظير لكون الخاص قطعيا كالعام وليس مثالا له لان الفصل والحلقة جزآن للحاتم لا ينزوان له وحاصله ما ذكره محمد رحمه الله تعالى فى الزيادات من انه اذا اوصى بحاتمه لانسان ثم اوصى بفصه لآخر بكلام منفصل فالحلقة للاول والفص بينهما نصفان لانه اجتمع فى الفص وصيتان احدهما بايجاب علم اذ الحاتم يتناوله بعمومه والاخرى بايجاب خاص واثبت المساواة بينهما فى الحكم ولم يجعل الخاص اولى وقال ايضا لو كانت الوصيتان بهذه الصفة بكلام موصول كان الفص للموصى له بالفص والحلقة للاخر لان الخاص لما قرن بالعام صار بيانا فظهر ان مراده بايجاب العام الحلقة دون الفص ولما تاخر لم يصر بيانا فكان معارضا وقال ابو يوسف رحمه الله تعالى المفصول كالموصول لان الفص دخل تحت الوصية الثانية قصدا وفى الاولى تبعا واعتبار المقصد اولى وقالوا فى المضاربة ورب المال اذا اختلفا فى عموم الاذن وخصوصه ان القول لمن يدعى العموم لهما كان ولولا المساواة بين الخاص والعام حكما وقيام المعارضة بينهما لما صير الى الترجيح بمقتضى العقد اذ العقل عقد الاسترباح وسهما كان التصرف اعم كان اجلب للربح ذكره فخر الاسلام

ولم يجز تخصيص ما لم يذكر فى اية الذبح ولا المقدر

هذا تفريع على كون العلم قطعيا لان كلمة ما فى قوله سبحانه ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه عامة والمراد بالذكر اللسان بدليل تعديته بعلى واذا اريد الذكر

القلبي قيل ذكره والمراد الذكر حالة الذبح لاجماع السلف على ذلك فالآية على عمومها موجبة
تحريم متروك التسمية عمدا والعام قطعي ولا يلحقه خصوص فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد
والقياس كما قال به الشافعي رحمه الله تعالى حيث ذهب الى حل متروك التسمية عمدا وان
العموم مخصوص بخبر الواحد وهو ما روي عن قوله عليه الصلاة والسلام المسلم يذبح
على اسم الله تعالى سمى او لم يسم وما روي عن عايشة رضي الله تعالى عنها انها قالت يا رسول الله
ان ههنا اقواما يأتوننا بلحمان لا ندري يذكرون اسم الله عليها ام لا فقال عليه الصلاة
والسلام اذكروا انتم اسم الله وكلوه وبالقياس على الناسي فان الناسي مخصوص منه
اجماعا فكان عاما لحقه الخصوص فكان ظنيا ايضا واجاب ايضا بان خبر الواحد والقياس
ظنيان والظني لا يعارض القطعي ولا نسلم ان العام لحقه خصوص هنا اذ الناسي
ذاكر حكما فان الشرع اقام الملة فيه مقام الذكر على خلاف القياس كما اقام الكله ناسيا
مقام الامساك فكانت التسمية موجودة تقديرا فكان الناسي ذاكرا حكما فلم يكن
العام مخصوصا ولان النسيان مرفوع حكمه بالحديث والعامد ليس في معنى الناسي
اذ هو مقصر فلا يستحق التخفيف والحديث الاول محمول على حالة النسيان بدليل انه
ذكر في بعض الطرق والروايات وان تعمدا يحل واما حديث عايشة رضي الله عنها
فهو دليل لنا لانها سألت عن الاكل عند وقوع الشك في التسمية وذلك يدل على انه
كان معروفا عندهم ان التسمية من شرايط الاكل فان السؤال كان عن اعراب المسلمين
وانما افتى عليه الصلاة والسلام بالاباحة بناء على الظاهر ان المسلم لا يدع التسمية عمدا
كمن اشترى لحما في سوق المسلمين يباح له التناول وان توهم انه ذبيحة مجوسي على
ان تخصيص العام انما يجوز اذا بقي تحت العام ما يمكن العمل به ولم يبق الاحاطة
العدد فاذا الحق العمد بالنسيان تعطل النص بخبر الواحد والقياس واجاب
القاآني عن هذا الاخير بان الاية بعمومها تتناول متروك التسمية عمدا وغيره
ما ذبح على الصنم والموقوذة والميتة ونحوها فلا يلزم التعطل هذا وانت اذا تاملت
الادلة على هذا النهج علمت ما في شرح ابن الملك على المنار من التساهل والله سبحانه
الهادي وقوله ولا المقرر عطف على قوله ما لم يذكر

في لفظ العموم الشامل في آية الامر لكل داخل

في الحرم الشريف اصلا بالخبر لواحد ولا القياس المعتبر

اي ولا يجوز تخصيص العموم المقرر في لفظ من حرم قوله سبحانه ومن دخله كان آمنا الشامل
لكل داخل في الحرم الشريف بخبر الواحد ولا بالقياس واصل هذا ان مباح الدم بردة او زنا
او قطع طريق او قصاص اذا التجا بالحرم لا يقتل فيه عندنا ولا يؤذى لكن لا يطعم ولا
يسقى ولا يجالس حتى يضطر الى الخروج فيقتل خارجه والمراد من الايذاء التعرض اليه
بضرب ونحوه وعدم الاطعام ونحوه من مقولة ان ينفعل كما نقل عن التقرير وانما
لا يقتل لعموم كلمة من في الآية والعام قطعي فيما يتناوله والشافعي رحمه الله تعالى
جوز قتله فيه تخصيصا للعام بخبر الواحد وهو ما روي عن قوله عليه الصلاة والسلام
الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم وقياسا على من انشأ القتل في الحرم فانه يقتل فيه
بالاتفاق وعلى الطرف فانه لو كان عليه قصاص في الطرف فدخل الحرم يستوفى
منه فيه بالاتفاق لكنا نقول ان هذه الايه والتي قبلها لم يلحقهما خصوص فلا يجوز
تخصيصهما بخبر الواحد ولا بالقياس كما قال

وليس شيء منهما مخصوصا فكان شاملا ولا خصوصا

اي ليس شيء من الايتين مخصوصا ليصح تخصيصهما بالظني لان الناسي ذاكر لما سبق ومنشئ
القتل في الحرم مع انه هاتك حرمة الحرم فلا حرمة له لا يتناوله النص لان كان فيه بمعنى
صار لام علق الامن بشرط الدخول فيثبت عند وجوده ويكون معلوما قبله والامن
لا يتحقق الا بازالة الخوف فكان المعنى والله اعلم ان الخايف قبل الدخول صار آمنا بالدخول
فيقتضي سبق الجناية على الدخول والتخصيص لا يكون الا بعد التناول واذا لم يكن مخصوصا
كان قطعيا فلم يجز تخصيصه بخبر الواحد ولا بالقياس على منشئ القتل في الحرم
ولا بالقياس على الاطراف لانها تجري مجرى الاموال ولذا لا يجري القصاص بين
اطراف الرجل والمراة والحر والعبد لتفاوتها في القيمة فلم يكن النص متناولا
للطرف الجاري مجرى الاموال كذا قالوا ومنهم من زاد على هذا بان الضمير في كان يرجع
الى نفس الداخل دون ماله وطرفه وانت خبير بان رجوع الضمير الى ماله او طرفه
مما لا يقول به دون مسكة ولا الى نفسه ايضا اذ ليس المراد كانت نفسه امنه بل
الى الداخل نفسه وحي فللخصم ان يقول ان مفهوم الاية ثبوت الامن لكل داخل

ليس بمعترض اذ الفرض
من مقولة ان يفعل وما يترتب
على ترك الاطعام ونحوه

ولا ريب في ان من عليه القصاص اذا دخله خائفا لم يثبت له الامن لانه
يقتص منه في الطرف اتفاقا فكان العام مخصوصا لا محالة فلا جرم ان خص
بالظني واما ما يستشكل من ان ضمير دخله عايد الى البيت المتقدم ذكره لا الى الحرم فبسوط
في المطولات لكن متى ما خص ذو العموم ان خص بالمجهول او معلوم
لم يبق قطعيا ولكن ما سقط باحتجاج اذ على هذا النمط

لا يخفى ان قصر العام على بعض ما يتناوله تخصص عند الشافعي رحمهم الله تعالى
وعند ابي حنيفة تفصيل لانه لا يخلو اما ان يكون بغير مستقل كالاستثناء والشرط
والغاية والصفة او بمستقل وهو لا يخلو اما ان يكون موصولا او متراخيا الثاني
النسخ والاول هو التخصيص المصطلح وهو المراد هنا وكثيرا ما يطلقون التخصيص على
ما يتناول النسخ مثل قولهم تخصيص الكتاب بالسنة وبعض الايات ببعض ومنع
نسخ الخاص للعام ان ينسخ في القدر الذي تناوله العام من الخاص لا بطال بالكلية
هذا ان علم التاريخ فان لم يعلم حمل على المقارنة ويثبت ح حكم التعارض كما في التنقيح
والمراد بتخصيص العام هنا قصره على بعض منه بدليل مستقل مقترن به واحترز
بالمستقل عن الاستثناء واخويه فانها وان لحقت العام لا يسمى مخصوصا اذ على التخصيص
عندنا على سبيل المعارضة بكلام مستقل من حيث الصيغة وان كان على سبيل البيان
من حيث الحكم وليست هذه الاشياء كذلك وخرج بقيد المقترن النسخ ثم المستقل
المخصص اما كلام او غيره كالعقل فخالق الله خالق كل شئ اذ يعلم ضرورة ان الله تعالى
مخصص منه وما قيل ان المراد بالشئ المخلوق بقرينة الاضافة فلا يكون متناولا
فضلا عن ان يخص مردود بان مفهوم كل شئ عام وقرينه الاضافة هي دليل
العقل على التخصيص ثم تخصيص المجمل المجنون من خطابات الشرع بدليل العقل
ايضا فعلم ان المراد بالتخصيص هنا قصر العام على بعض ما يتناوله بكلام مستقل
مقترن بالعام واورد على هذا التعريف انه لا يتناول التخصيص في المرة الثانية
لانه ليس بمقارن وان الاولى ان يجعل المقارنة شرطا لاول مرة لاد اخلال في ماهيته
واجيب فان المراد بالمقارنة ان لا يعرف تاخر دليل تخصيص لا ان يصدر معا
من النبي عليه الصلاة والسلام فيمكن ان لا يعرف تاخر دليل احدهما في المرة الثانية

وان

وانت خبير بان هذا الجواب في غاية السقوط اما اولا فلان القوم لم يشترطوا المقارنة
الا في التخصيص ابتداء لا في التخصيص في المرة الثانية كما نقله العلامة ابن الكمال في حاشية
التلويح عن شروح المنار وفي شرحه لابن نجيم ما نصه واما المخصص الثاني فلا يشترط
لتخصيصه القران وفي التحرير وشرحه يقتضي ان المخصص الثاني ناسخ ايضا الا القياس اذ
لا يتصور تراخيه لانه مظهر لا مثبت واما ثانيا فلان تفسيره المقارنة بان لا يعرف تاخر
دليل تخصيص باطل بل المراد منها عدم التراخي واما ثالثا فلانا اذا جهل التاخير وحمل
على المقارنة لم يكن تخصيصا ولا يكون حكم التخصيص بل يثبت التعارض بين
المخبرين ح كما نقلناه عن التنقيح وقوله ان خص بالمجهول الخ يعني انه اذا خص العام
لم يبق قطعيا بل يصير ظنيا سواء خص بمجهول او معلوم مثالهما قوله سبحانه واحل الله
البيع وحرم الربا فقبل بيان الربا بالاشياء الستة كان تخصيصا للبيع بمجهول وبعد البيان
صار تخصيصا بمعلوم هذا اذا خص بمستقل واما بغير المستقل كالاستثناء واخواته فانه
يبقى قطعيا في الباقي لكن اذا خص بمستقل وذهبت قطعيته لا يسقط به الاحتجاج
لانه على هذا قطعي التخصيص

يشابه النسخ والاستثناء فيلحظ الحالان لا امتراء

لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته لانه كلام مبتدا مفهوم بنفسه مفيد للحكم ويشبه
الاستثناء بحكمه لان حكمه بيان اثبات الحكم فيما وراء المخصوص وعدم دخول المخصوص تحت
حكم العام لارفع الحكم عن محل المخصوص بعد ثبوته فهو مستقل في وجود ورجح الاصل
فيما يتردد بين الشبهين ان يعتبر بهما وبوفي حظهما كل منهما ولا يبطل احدهما بالكلية
فالمخصص ان كان مجهولا اي مستاولا لما هو مجهول عند السامع من جهة استقلاله
سقط هو بنفسه ولا تتعدى جهالته الى العام كالناسخ المجهول ومن جهة عدم استقلاله
يوجب جهالة العام وسقوط الاحتجاج به لتعدي جهالته اليه كما في الاستثناء المجهول
فوقع الشك في سقوط العام وقد كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك بل يتمكن فيه
شبهة جهالة تورث زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم وان كان معلوما فمن جهة
استقلاله لا يصح تعليله كما هو الاصل في النصوص المستقلة فيوجب جهالة فيما بقي
تحت العام اذ لا يدري انه كم خرج بالقياس فينبغي ان يسقط العام ومن جهة عدم

استقلاله لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء لانه ليس نصا مستقلا بل بمنزلة
وصف قائم بصدر الكلام دال على عدم دخول المستثنى في حكم المستثنى منه والعدم لا يعلل
فيكون ما ورد المخصوص معلوما فيجب ان يبقى العام بحاله فوقع الشك في عدم حجية العام
فلا تبطل حجيته الثابتة بيقين بل يقع فيه ضرب شبهة لكونه ثابتا من وجه دون وجه
فيوجب العمل دون العلم فالحاصل ان المخصوص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار
الحكم يبطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك في بطلانه والشك لا يرفع اصل اليقين بل وصفه
فان قلت كلا الشبهين يوجب ان المخصص لا يقبل التعليل او الاستثناء لا يقبله وكذا النسخ
فكيف قلتم بقبوله التعليل قلنا انما امتنع التعليل الاستثنا لعدم استقلاله بالكلية لانه وصف
قايم بصدر الكلام لا يفيد بدونه شيأ حتى ان مجموع الاستثناء وصدر الكلام بمنزلة كلام واحد
فليس في الاستثناء شايبة استقلال وفي الناسخ لما نع وهو ضرورة القياس معارضا للنص
لان عمل الناسخ بطريق المعارضة لانه متراخ غير مقترن بالعام ولا استقلال تام لا شايبة
فيه لعدم الاستقلال بخلاف المخصص لانه مع استقلاله لبيان انه لم يدخل تحت الجملة
لانه للاخراج بعد الدخول والمعارضة انما تلزم على هذا التقدير والحاصل انه لو علل الناسخ
لكان القياس ناسخا لبعض افراد العام فكان معارضا للنص لانه يكون مخرجا بعد
الدخول ولو علل المخصص لم يكن القياس معارضا لان المخصص لبيان عدم الدخول
فلا يلزم من عدم تعليلهما عدم تعليل المخصص اذ المقتضي للتعليل موجود والمانع
مرتفع هذا حاصل ما في التلويح هذا ومما استدل به على صحة الاحتجاج بالعام المخصوص
ما روي ان عثمان وعليا رضي الله تعالى عنهما اختلفا في الجمع بين الاختين وطيا بملك
اليمين فقال علي بالحرمة لانه احلتهما اية وهي قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم فانه
بعمومه يستدعي الحل وطي كل مملوكة وحرمتهما اية وهي قوله تعالى وان تجمعوا
بين الاختين فانها تدل على حرمة الجمع نكاحا او وطيا بملك اليمين لكن الاخذ
بالحرم اولى ووافقه عثمان مع ان الاية الاولى مخصوص منها الامة المجوسية
والاخت من الرضاع واخت المنكوحة والعبيد والبهايم والثانية خص منها الجمع
بالنكاح بيعا وشراء وهبة ووصية وغيرها

فصار مثلها على هذا النمط لبايع العبدين بالالف اشترط

في

في واحد بعينه الخيار سمي مع الالف له مقدارا

يريد ان المخصص على هذا النمط المذكور مشبه للناسخ من حيث الصيغة وشبهه للاستثنا
من حيث الحكم صار كشرط الخيار فيما اذا باع عبدين بالف وشرط الخيار في واحد منهما
بعينه وعين له مقدارا معلوما من الالف لان شرط الخيار يمنع الحكم اي الملك من الثبوت
ولا يمنع السبب من الانعقاد فالعبد الذي فيه الخيار داخل في الانعقاد لا الحكم فمن حيث
انه داخل يكون رده بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل يكون رده
بخيار الشرط لبيانا انه لم يدخل كالاستثناء وذلك لما عرفت ان النسخ يرفع الحكم بعد ثبوته
بطريق المعارضة وان الاستثناء لبيان ان المستثنى لم يكن داخلا من الاصل وصورة المسئلة
باع عبديه سالما وغانما بالف كل منهما بحسابه صفقة واحدة على ان البايع او المشترى
بالخيار في سالم ثلاثة ايام فسالم داخل في البيع من جهة الانعقاد لان الخيار لا يمنعه
من الدخول مشبه للناسخ من هذا الوجه وغير داخل في البيع من جهة الحكم لان الخيار
يمنع دخوله فيه مشبه للمستثنى في هذه الحالة فان قلت قد صرحوا بصحة هذا البيع
وكان ينبغي ان يكون هذا البيع فاسدا بناء على وجود الشرط الفاسد وهو ضرورة
قبول ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع كما في بيع الحر مع العبد اجيب بان كون محل الخيار
غير مبيع انما هو باعتبار شبه الاستثنا اذ هو غير داخل في الحكم واما باعتبار شبه النسخ
فهو مبيع لكونه داخلا في الايجاب الذي هو شطر العقد فيكون قبوله شرطا صحيحا
اذ كان من مقتضيات العقد وكل ما كان من مقتضياته لا يفسده كشرط ابقاء الثمن بخلاف
الحر وما شاكله لانه لم يدخل تحت العقد لعدم المحلية بخلاف العبد فيما نحن فيه لانه
مبيع من وجه دون وجه فاعتبر جهة كونه مبيعا وروعي جهة النسخ فصحة البيع اذ كان
كل من محل الخيار والثمن معلوما بخلاف ما اذا كان كل منهما او احدهما مجهولا اذ راعى
شبه الاستثنا فيفسد البيع لان المستثنى المجهول مبطل لما قبله كما سبق بخلاف الناسخ المجهول
اذ يبطل هو بنفسه ولا يبطل ما تقدمه فلو اعتبر شبه النسخ في شرط الخيار لبطل الشرط
وانبرم العقد في العبدين وهو خلاف مراد العاقدين فهنا اربع صور يصح العقد
في واحدة منها وهي صورة معلومية كل من الثمن ومحل الخيار ويفسد في الثلاثة الباقية

وقيل بالسقوط للدليل فهو كالاستثناء المجهول

اذ كان كل منهما مبينا ان لا دخول تحت حكم ههنا

يعني وقيل بسقوط الاحتجاج به فيجب التوقف فيه الى البيان كما قاله الكرخي ومتابعوه سواء كان المخصص معلوما نحو اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة او مجهولا كاقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضا منهم والمخصص بمنزلة الاستثناء اذ التخصص لبيان عدم ارادة بعض ما تناوله العام الا انه بض مستقل قايم بنفسه يقبل التعليل كما هو الاصل في سايل النصوص وبالتعليل لا يدرى ان حكم الخصوص الى اي مقدار يتعدى فيبقى ما وراءه مجهولا نصار كالبيع بواحد الثمن يضاف للعبد وحر فاعلم

اي نصار المخصص على هذا كما اذا باع عبدا وحرا بثمن واحد واضاف العقد اليهما وجه المشابهة ان الاستثناء يمنع دخول المستثنى في حكم الصدر وهنا الحر لم يدخل تحت الايجاب مع ان صدر الكلام تناوله فصار كانه مستثنى والحكم في هذا بطلان البيع كبطلان العام لان احدهما لم يدخل في البيع فصار البيع بالحصة ابتداء كما لو قال بعت منك هذين العبدين الا هذا العبد بحصة من الالف وهو بيع بالحصة ابتداء كانه قال بعت منك هذا العبد بحصة من الالف الموزع على قيمته وقيمة ذلك العبد والبيع بالحصة ابتداء باطل لجهالة الثمن وقت البيع بخلاف البيع بالحصة بقاء فانه لا يفسد كما سياتي قيد بوحدة الثمن لانه لو فصل فابلا بعتهما بالف كل واحد بخمسماية صح في العبد عندهما

وقيل بل الناسخ اعتباره فدا على ما كان ذا قراره
كل بنفسه قد استقلا وما كالاستثناء كان اصلا

اي وقيل انه يعتبر بالناسخ لان كلا منهما مستقل بنفسه وليس كالاستثناء غير مستقل اصلا فيبقى العام على ما كان عليه من كونه قطعيا او ظنيا على اختلاف المذهبين فالخصص اذا كان مجهولا سقط بنفسه كالناسخ المجهول لان المجهول لا يعارض المعلوم وان كان معلوما لم يكن محتملا للتعليل كما ان الناسخ لا يحتمله وهذا على وفق ما في المنار وذكر في التنقيح انه في حال كونه معلوما يعتبر بالاستثناء وهو لا يقبل التعليل

كبايع العبدين فرد منهما توى ومات قبل ان يسلما

فانه اذا باع عبدين ومات احدهما قبل التسليم الى المشتري بقي العقد في الباقي بحصته وهذه المسئلة تناسب النسخ من حيث ان العبد الذي مات قبل التسليم كان داخلا في البيع

لكن

كالاستثناء فاذا كان المخصص مجهولا اوجب جهالة فيما بقي كاستثناء بعض مجهول واذا كان معلوما اوجب جهالة ايضا لانه وان كان كالاستثناء في انه لبيان عدم ارادة بعض ما تناوله العام صح

لكن طامات في يد البايع قبل التسليم انفسخ البيع فيه فصار كالنسخ لان النسخ تبديل بعد الثبوت فلا يفسد البيع في العبد الآخر مع انه يصير بيعا بالحصة لكنه في حالة البقاء هو فيها لا يفسد لان الجهالة الطارية لا تفسد

ثم العموم كاين بالمعنى واللفظ او معنى فقط فيعنى
بقولنا رجال العموم كقولنا قوم وذا معلوم

شروع في اقسام العام يعني انه اما عام بصيغته ومعناه بان يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا سواء وجد له مفرد من لفظه كرجال او لا كنساء سواء كان جمع كثرة او جمع قلة معرفا او منكرا واما عام بمعناه دون صيغته بان يكون اللفظ مفردا مستوعبا لكل ما يتناوله كقوم فانه اسم مفرد لجماعة الرجال خاصة يثنى ويجمع ويوحد الضمير العايد اليه مثل قولنا القوم دخل قال في التلويح والتحقيق ان القوم في الاصل مصدر قام وصف به ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم بامور المشاورة في العواقب ثم عد الجمع المنكر من الفاظ العموم انتفاء المانع من المنار والمعنى واصول فخر الاسلام قال بعض شراح المنار ان كون الجمع المنكر عاما بمعنى انه ينتظم جمعا من المسميات لا نزاع فيه وانما الخلاف في عمومه بوصف الاستغراق والاكثرون على انه ليس بعام كان رجالا في الجموع كرجل في الوحدات يصح اطلاقه على كل جمع كما يصح اطلاق رجل على كل فرد على سبيل البدل وبعضهم على انه عند الاطلاق للاستغراق فيكون عاما لصحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا واجيب بانه صفة لا استثناء والاوجب نصبه ثم قال ان الخلاف لفظي وانه لا نزاع في عدم قبوله احكام العام من التخصيص والاستثناء وان فخر الاسلام انما عرفه بانه لفظ ينتظم جمعا من المسميات وتبعه صاحب المنار بناء على ان لا يشترط فيه الاستغراق كالجمع المنكر عندهما عام بمعنى انتظامه جمعا من المسميات لا بمعنى الاستغراق واما من نفى عمومه فلانه اشترط في العام الاستغراق ولا استغراق في الجمع المنكر فالخلاف لفظي وانت خبير بان فخر الاسلام وان عرف العام بما ينتظم جمعا من المسميات لكن الظاهر انه قايل بعموم الجمع المنكر بمعنى استغراقه كما نقله هذا القايل عن بعضهم فان فخر الاسلام بعد ان عرف العام بما يشمل الجمع المنكر صرح بانه تطلق الاولا ثم قسمه الى ما هو عام بصيغته ومعناه والى ما هو عام بمعناه فقط ثم قال اما العام بصيغته ومعناه فهو صيغة كل جمع فلولا ان الجمع المنكر مستغرق عنده لكان ما تناوله لم يكن

قطعيا قال صاحب الكشف ما نصه جماعة الاصوليين على ان جمع القلة اذا كان منكرا ليس بعام لكونه ظاهرا في العشرة وما دونها وانما اختلفوا في جمع الكثرة اذا كان منكرا فالشيخ يعني فخر الاسلام ذهب بقوله فهو صيغة كل جمع قولة العامة واختار ان الكل عام سواء كان جمع قلة او كثرة ثم قال وحاصله ان الجمع المنكر عام عندنا متناول للكل عند عدم المانع وعند وجوده محمول على اخص الخصوص ثم قال فالاستغراق شرط عندهم والاجتماع شرط عندنا وتظهر فايدة الاختلاف في العام الذي خص منه البعض فعندهم لا يجوز التمسك بعمومه حقيقة لانه لم يبق عاما وعندنا يجوز لبقاء العموم باعتبار الجمعية وهذا ظن بعض الناس ان العام لا يتناول جميع الافراد عند عدم المانع لقولهم جماعة المسميات وهو نكرة في الاثبات فتناول جماعا من الجموع لا الكل وليس كذلك فان الشيخ قد ذكر في باب الفاظ العموم انه شامل لكل ما يطلق عليه اسم الجمع الا انه لما لم يشترط لحقيقة العموم تناول الكل قال جماعة الا ما استثنى ما في الكشف قال بعض الافاضل وبهذا يحل اشكال صعب يرد على فخر الاسلام وهو انه لا يشترط الاستغراق في العموم ومع ذلك يقول ان العام قطعي كالخاص وبين كلاميه تناف ووجه الانحلال ان ليس معنى عدم اشتراط الاستغراق ان يكون قابلا بجواز عدم تناوله لجميع الافراد حتى ينافي القول بكونه قطعيا بل معناه انه يطلق لفظ العام على العام بعد التخصيص حقيقة كما يطلقه عليه قبله وهو لا ينافي القول بقطعيته قبل التخصيص انتهى وهذا كله مبني على اشتراط الاستغراق عند فخر الاسلام واستغراق الجمع المنكر عنده وهو مخالف لما في التلويح ثم ما ذكره فخر الاسلام هو ما في المغني بعينه لكن ذكر القاني في شرحه ان القول بان العام قطعي الدلالة في العام المتفق عليه وهذا يعني الجمع المنكر مختلف فيه ثم القول باستغراق الجمع المنكر خلاف ما عليه الاكثرون وما استدل عليه من اية لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا في غاية السقوط اما لفظا فلما نقله في معنى اللبيب من الاتفاق على انه لا يجوز الاستثنا من الجمع المنكر في الاثبات لانه لا عموم له وانك لو قلت قام رجال الا زيدا لم يصح اتفاقا وصرح في الكشاف بان ما في حيز لو موجب كما في حيزان واما معنى فلان المعنى على الاستثنا لو كان فيهما الهة مستثنى منهم الله لفسدتا ومقتضاه انه لو كان فيهم ولم

فلا يكون موجبا قطعيا صح

يكن

يكن مستثنى منهم فلا فساد وذلك ظاهر الفساد فالظاهر ان ما نقله بعض شارحي المنار عن الزمخشري من جواز الاستثنا من الجمع المنكر لا يستدل بعد ما سمعت مما في المغني من الاتفاق على عدم جوازه لكن القاني نقله عن التحرير ولم ير ه فيه

والعموم والخصوص من وما والشايع العموم معنى فيهما

يريد ان هذين اللفظين اعني لفظ من ولفظ ما يأتيان في الكلام للعموم والخصوص فان كلا واحد من هاتين الكلمتين تاتي شرطية واستفهامية وموصولة وموصوفة فالاوليان للعموم حتما والاخريان تارة وللخصوص وتارة للعموم كما في التلويح وغيره واجاز ابن هشام في مثل من يكرمني اكرمه اربعة اوجه قال فان قدرتها شرطيه جزمت الفعلين او موصوله او موصوفه رفعتهما او استفهامية رفعت الاول وجزمت الثاني لان جواب بغير الفا ثم كلمة من وما من اقسام ما هو عام بمعناه دون صيغته وقد قسمه في التلويح الى اربعة اقسام لانه اما ان يتناول مجموع الافراد واما ان يتناول كل واحد والمتناول لكل واحد اما على سبيل الشمول او على سبيل البدل فالاول ان يتعلق الحكم بمجموع الاحاد لا بكل واحد على الانفراد وحيث يثبت الاحاد فانما يثبت لانها داخلة في المجموع وذلك مثل الوهط والقوم حتى ان استثناء زيد في جاني القوم الا زيدا انما صح من جهة ان مجي المجموع لا يتصور بدون كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو لم يصح استثناء الفرد مثل ما يطبق رفع هذا المجي القوم الا زيدا فانه مثل العشرة زوج الا واحدا حيث لم يصح بخلاف عدى عشرة الا واحدا والثاني ان يتعلق الحكم بكل واحد مجتمعا مع غيره او منفردا مثل من دخل هذا الخص فله درهم فلو دخله واحد استحق درهما ولو دخله جماعة معا او متعاقبين يستحق كل واحد الدرهم والثالث ان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الخص اولا فله درهم فكل واحد دخله اولا منفردا يستحق الدرهم فلو دخله جماعة معا لم يستحقوا شيا ولو دخلوه متعاقبين لم يستحق الا الواحد السابق فالحكم في الاول مشروط بالاجتماع وفي الثالث بالانفراد وفي الثاني غير مشروط بشيء منهما كذا في التلويح فتلخص من هذا ان العموم في من وما لازم في تقديري الشرطية والاستفهامية وغير لازم على تقديري الموصول والموصوفة وان من في من دخله

هذا الحصن فله درهم عام جزما غير انه اذا قيد بقوله اولا كانت عامة فى من دخله
اولا لانها لاتخرج من العموم بهذا التخصص فمن قال ان من قد يكون خاصا اذا كان
للشرط كما فى قوله من دخل هذا الحصن اولا فله درهم فقد نقل كذا وان الاولى ان يقال احتمال
الخصوص والعموم ثابت فى الجميع اما فى الخبر فظاهر واما فى الشرط فلما نقل عن الثمال
واما فى الاستفهام فلان المستفهم بقوله فى الدار يريد واحدا فقد تساهل لما
سمعت من لزوم العموم لكلمة من الشرطية ولا ريب ان المستفهم بمن فى الدار لا يريد
واحدا ولو اراده فالعبرة بدلالة اللفظ لا بارادة المتكلم قال العلامة فى التلويح
وكلمة من شرطيه واستفهاميه وموصوله وموصوفه فالاوليان يعمان ذوى العقول
لان معنى من جائنى فله درهم ان جائنى زيد وان جائنى عمرو وهكذا الى جميع الافراد
ومعنى من فى الدار ازيد فى الدار ام عمرو الى غير ذلك فتدخل فى الصورتين الى قوله
من قطعا للتطويل المعتبر والتفصيل المتعذر واما الاخريان فقد يكونان للعموم
وقد يكونان للخصوص انتهى وبهذا تبين وجه شيوع العموم فيهما لان الوجهين
الاوليين للعموم لازمان والاخيرين قد يكونان للعموم ثم بين الفرق بينهما بقوله

∴ ومن على ذوى العقول يحمل ∴ وما يكون للذى لا يعقل ∴

يعنى ان كلمة من مخصوصة بذوى العقول ذكورا كانوا او اناثا واحدا او اكثر وكلمة
من لغير ذوى العقول واما استعمالها فيما يعمهما فالظاهر انه مجاز يدل عليه
ما روى انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال
عبد الله الزبيرى قد عبدت الملائكة والمسيح افتراهم يعذبون فقال عليه
الصلاة والسلام ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل

∴ فان يقل من شاء من عبيدى ∴ عتقا يكن حرا بلا تردد ∴
∴ فان يشاؤه جميعا يعتقوا ∴ وان ذا رقه لا يعتق ∴

تفريع على كون من عامة فانها فى هذا المثال شرطية وهى لا تنفك عن العموم كما تقدم
فاذا قال من شاء من عبيدى عتقا فهو حر فشاؤه عتقوا جميعا اتفاقا واما اذا قال
من شئت من عبيدى عتقه فاعتقه كان للمخاطب عتق الكل ايضا عندهما وعنده يعتقهم
الا واحدا فاذا ربت عتقهم عتقوا الا الاخير وان اعتقهم دفعة عتقوا الا واحدا يختاره

المولى

المولى لان استعمال من فى التبعيض حيث يكون مجرورها هذا البعاض هو الشايع الكثير
فيحمل عليه مالم يوجد قرينة تؤكد العموم فيترجح كونها للبيان كاضافة المشيئة الى ما هو من
الفاظ العموم فى المثال الاول اذ تاكد العموم بالبيان انسب دون التبعيض اذ ليس فيه
تاكد العموم لعدم اضافة المشيئة الى ما هو من الفاظ العموم بل الى ضمير المخاطب فحملت من على
التبعيض الذى هو الشايع الكثير فيها هذا حاصل ما فى التلويح فمن قال انه ليس بصحيح لان
قوله تعالى ومن يشا الله يضلله عام مع ان المشيئة اضيفت الى خاص وهو الله تعالى فقد ابعد
مراحل اذ المدعى ليس انفكاك العموم عن من الشرطية اذ هو لا ينفك عنها بل المدعى ان العموم
موجود فى المثالين بيد ان تاكده فى المثال الاول انسب بكون من للبيان فهو قرينة على حمل
من عليه بخلاف المثال الثانى اذ ليس فيه تاكد العموم فحملت من على ما هو الشايع فيها وما
اورده من الاية فليس مما نحن فيه وصدر الشريعة تفرد بفرق آخر بين المثالين وحاصله
ان من تحتمل التبعيض والبيان والتبعيض متيقن على التقديرين ضرورة وجود البعض فى
ضمن الكل وارادة الكل محتملة فحمل على التبعيض احترازا بالمتيقن وتركا للمشكوك فى المثال
الاول امكن العمل بعموم من وتبعيض من بان يعتق كل واحد لانه لما علق عتق كل بمشيئته
مع قطع النظر عن الغير كان كل من شا العتق بعضا من العبيد بخلاف الثانى فان المخاطب
لو شا عتق الكل سقط معنى التبعيض بالكلية ورده فى التلويح اولا بان هذا ظاهر على
تقدير تعلق المشيئة بالكل دفعة لان من شاء المخاطب عتقه ليس بعض العبيد بل كلهم
واما على تقدير الترتيب فلانه يصدق على كل واحد انه شا المخاطب عتقه حال كونه
بعضا من العبيد واجاب بان تعلق المشيئة بكل على الانفراد امر باطنى لا اطلاع عليه والظاهر
من اعتاق الكل تعلق المشيئة بالكل فلا بد من اخراج البعض ليتحقق التبعيض وثانيا بان
البعضية التى يدل عليها من هى البعضية المجردة المنافية للكلية لا البعضية التى هى اعم من
ان تكون فى ضمن الكل او بدونه فلا نسلم ان التبعيض متيقن انتهى ويؤيده انهم
احتاجوا فى التوفيق بين قوله سبحانه يغفر لكم من ذنوبكم وقوله سبحانه ان الله يغفر الذنوب
جميعا الى انه لا يبعد ان يغفر البعض لقوم والكل لقوم وخطاب البعض لقوم
نوح عليه السلام وخطاب الجميع لهذه الامة واجاب المحقق الشريف بان المراد ان تعلق
الحكم بما صدق عليه البعض متيقن على تقديرى التبعيض والبيان فاخذ القدر

بخلاف المثال الثانى
ص

المشترك بين التبعيض والبيان وحكم به لانه متيقن لان التبعيض الذي هو مفهوم من متيقن على ان الرضي صرح بعدم المنافاة وانه اذا كان للخطاب في الايتين لامة واحدة فغفران بعض الذنوب لا ينافي غفران الكل وقوله وان ذات رقه لا تعتق متعلقه

قوله اذا لها يقول ذا الكلام ان كان ما في بطنك غلاما
فانت حرة فكانت اتيه مع الغلام هذه بجارية

وهذا تفريع على عموم ما يعني اذا قال لجارية ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لا تعتق لان الشرط ان يكون جميع ما في بطنها غلاما ولم يوجد وظاهره انها لو ولدت غلامين لم تعتق ايضا ومثله لو قال ان كان حملك غلاما بخلاف ما لو قال ان كان في بطنك غلام فولدت غلاما وجارية حيث تعتق ذكره ابن نجيم رحمه الله تعالى

وما كن ات وقد تستعمل لاشك في صفات شئ يعقل

يعني ان ما قد تجيء بمعنى من مجازا كقوله تعالى والسماء وما بناها وقد تدخل في صفات من يعقل كقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم اي الطيبات ولم يذكر مجيء من بمعنى ما في قوله تعالى ومنهم من يمشي على بطنه لان الاول اكثر كذا نقل عن الكشف

ولفظ كل شامل الافراد لا باجتماع بل على الافراد

الافراد الاول بفتح الهمزة جمع فرد والثاني بكسرها مصدر يعني ان لفظ كل يشمل الافراد لا على سبيل الاجتماع بل على الافراد قال خواهر زاده ومعنى الافراد ان يعتبر كل مسمى مفردا ليس معه غيره والتحقيق ان اسم موضوع لاستغراق افراد المنكر نحو كل نفس ذائقة الموت وافراد المعرف للجموع نحو وكلهم آتيه واجزاء المفرد المعرف نحو كل زيد حسن كذا في مغني اللبيب

وتصحب الاسماء للتعميم فيها على سنهاجها القديم

يعني ان كلمة كل تصحب الاسما لتعميمها مدلولها لانها محكمة في عموم ما دخلت عليه فلا يقال كل رجل وجميع الرجال ويراد الواحد بخلاف سائر اذوات العموم فتدخل على النكرات والمعارف كما قال

ففي المنكر العموم توجب عموم افراد واذ تستصحب
معرفا اجزاه تعم لذاك بالتفريق كان للحكم

اي فان دخلت على منكر اوجبت عموم افراده وان دخلت على معرف اوجبت عموم اجزائه فلو قال لها انت طالق كل تطليقة تقع الثلاث ولو قال كل التطليقه تقع واحدة وقوله لذاك بالتفريق اي لاجل انها اذا دخلت على منكر اوجبت عموم افراده وعلى معرف اوجبت عموم اجزائه كان للحكم

في كل رمان لنا ما كول وفيه اذ معرفا يقول
بصدق من يقوله في الاول والكذب في ثانيه والنقول

اي لاجل ذلك كان الحكم بصدق قول القائل كل رمان ما كول وكذبه اذا قاله معرفا اي كل الرمان ما كول لان مدلول المنكر ان كل فرد من افراد الرمان ما كول وهو صادق ومدلول الثاني ان كل جزء من اجزاء الرمان ما كول وهو كاذب اذ بعضه لا يوكل كالقشر

ويوجب العموم في الافعال اذا ما يكون ذا اتصال

يعني ان لفظ كل اذا اتصل بما اوجب عموم الافعال نحو قوله تعالى كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا الاية فيكون لفظ كل منصوبا على الظرفية وناصبه الفعل الذي هو جواب في المعنى وجات الظرفية من جهة ما فانها حرف مصدري والاصل في الاية كل وقت رزقوا منها ثمرة رزقا ثم عبر عن معنى المصدر بما والفعل واتيا عن الزمان كما اتيا المصدر المصرح عن الزمان في جيتك خفوق النجم كذا في مغني اللبيب

ويثبت العموم في الاسماء بكلما ضمنا بلا امتراء
كلما اذ يكون في الافعال عمومها ضمنا على منوال

يعني ان كلما العموم الافعال ويثبت مع ذلك ضمنا عموم الاسما كلفظ كل اذ هو لعموم الاسما ويثبت مع ذلك عموم الافعال ضمنا على منوال واحد فاذا قال كلما امراة اتزوجها فهي طالق بحنث بتزوج كل امراة واذا تزوج امراة ثم تزوجها لا يقع بالثاني شئ ولو قال كلما تزوجت امراة حنث بكل تزوج ولو كانت المراة واحدة ولو بعد زوج آخر الى ما لا يتناهى بخلاف ما لو قال كلما دخلت الدار فانت طالق فدخل ثلث مرات حيث طلقت ثلاثا وبطلت اليمين فلا يحنث لو تزوجها بعد زوج آخر ودخل لان المعلق طلاق هذا الملك وقد انتهى بخلاف الاولى لان صحته باعتبار ما سيحدث من الملك وتمامه في الفقه

ثم الجميع شامل الافراد على اجتماع ليس بانفراد

يعنى ان لفظ الجميع شامل للافراد على سبيل الاجتماع لا بالانفراد بخلاف لفظ كل فانها توجب الشمول على الانفراد لا بالاجتماع وبخلاف لفظ من فانها توجب عموم الجنس من غير تعرض لانفراد ولا للاجتماع ::

:: فان يقل جميع من منكم دخل ذا الحصن ولا له من النفل ::
:: كذا فعشرة معا اذ تدخل فبينهم على اشتراك يجعل ::

النفل ما يفضله الغازي اي يعطاه زايدا على سهمه اي اذا قال الامام جميع من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخله عشرة معا كان النفل بينهم على الاشتراك هذا اذا دخلوا معا واما اذا دخلوا على سبيل التعاقب كان النفل للاول وحده فيجعل لفظ الجميع مستعارا لكل واورد عليه انه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا معا استحق النفل عملا بحقيقة الجميع ولو دخلوا فرادى استحقه الاول عملا بمجازه كما اذا لم يدخل الا واحد ولا سبيل الى القول بانه يحمل على الحقيقة ان دخلوا معا وعلى المجاز ان دخلوا تعاقبا او دخل واحد فقط لما فى الكشف من ان امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز انما هو بالنظر الى الارادة لا الوقوع وهنا قد تحقق الجمع فى الارادة ليصح الحمل تارة على حقيقة الجمع واخرى على مجازه واجاب فى التوضيح انه من عموم المجاز وان المراد به السابق منفردا كان او مجتمعا والقرينة ان هذا الكلام للتشجيع والتحريض فالجلادة فى دخول واحد اقوى فهو بالنفل احرى قال فى التلويح ولو حملوا الكلام على حقيقته وجعلوا استحقاق المنفرد كمال النفل بدلالة النص الخفى ::

:: خلاف كما اذ لكل يوجب على التمام فهو حقا يطلب ::

يعنى ان ما ذكر من كون النفل بين العشرة الداخلين اذا قال بلفظ الجميع يخالف ما اذا كان بلفظ كل كما اذا قال كل من دخل الحصن اولا فله كذا فانه يوجب حينئذ لكل واحد على انفراده النفل المذكور على التمام وذلك لما تقدم انه يعتبر فى كل واحد على انفراده مع قطع النظر عن غيره حتى كانه دخل وحده كما هو حكم كلمة كل ففى هذه الصور اعنى ما اذا دخل العشرة معا يعتبر كل واحد منهم اولا بالنسبة الى من يقدر دخوله من المختلفين حتى يكون كل واحد من هذه العشرة كانه دخل وحده بدون التسعة الباقين فكان بهذا الاعتبار فردا سابقا والمراد بالاول السابق الغير المسبوق كما فى التلويح

فلو

فلو دخلوا متعاقبين كان النفل للاول لانه السابق الغير المسبوق ولا يكون لمن يدخل بعده شئ كما لو دخل واحد فقط ::

:: فان يقل بلفظ من حتما بطل فالداخل هنا اصلا نفل ::

يعنى ان عبر بلفظ من قائلا من دخل الحصن اولا فله من النفل كذا بطل النفل فى الصورة المذكورة اعنى فى صورة ما اذا دخله عشرة معا وذلك لان كلمة من لعموم الجنس فيصدق بالواحد كما يصدق بالاحاد مجتمعة او منفردة فاذا قيد بقوله اولا كان المراد تعلق الحكم بكل واحد على سبيل البدل اى بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر كما تقدم نقله عن التلويح فى اول الفصل ولفظ الاول محكم فى الفرد السابق الغير المسبوق ولفظ من محتمل كما بينا وحمل المحتمل على المحكم لازم ولا سبيل الى ان يعتبر ان كل واحد من العشرة كانه ليس معه غيره كما قلنا فى التعبير بكلمة كل لعدم المقتضى ههنا فاذا لم يعتبر كذلك لم يوجد الفرد السابق والحاصل انه لما لم يعتبر ههنا تعدد الافراد كان كل واحد لم يكن معه غيره لعدم المقتضى ومن محتمل للواحد وما فوقه ولفظ الاول محكم فى الفرد السابق الغير المسبوق ففى لفظ الاول مجموع الامرين الفردية والسبق وفى دخول العشرة معا لم يوجد الفرديه فيبطل النفل ولو دخلوا متعاقبين كان النفل للاول لانه الفرد السابق الغير المسبوق دون من بعده لانه مسبوق وان كان فردا فى نفسه وكذا لو دخل واحد فقط كان النفل له لانه الفرد السابق الغير المسبوق وانما اعتبرت الاولية بالنسبة الى من تخلف فيما اذا لم يلحق الاول ثان فى الدخول لضرورة ان الداخل اولا يجب ان تعتبر اضافته الى الداخل ثانيا فاذا لم يوجد الداخل ثانيا حقيقة اعتبر المتخلف داخلا ثانيا تقديرا كما ذكره فى التلويح وهو حاصل ما ذكره القوم فى هذا المقام فالمراد بالاول فى الصور كلها السابق الغير المسبوق سواء كان بالنسبة الى جميع من عداه او الى بعض من عداه فمن قال من شارحى المنار ان فى صورة كل من دخل يعتبر كل من الداخلين اولا بالنسبة الى المتخلف دون صورة من دخل وان المراد بالاول المجازى فى صورة كل من دخل وهو السابق بالنسبة الى المتخلف والمراد الحقيقى فى صورة من دخل ولا يمكن هذا فى كل من دخل لاقتضاء كل التعدد فى المضاف اليه وان عدم المسبوقية بالغير مراد فى دخولهم فرادى فى صورة كل من دخل فقد اختلف عليه الشؤون اذ قد تبين ان المراد بالاول السابق الغير المسبوق

وهو المراد باللفظ سواء دخلوا فرادى او معا او دخل واحد فقط غاية الافراد في صورة
دخولهم فرادى يتحقق دخول ثان حقيقة فكان الاول اولا بالاضافة اليه ولا حاجة الى
اعتبار المخالف اذ هو داخل ثان تقديرا سواء كان بلفظ كل من او بلفظ من فقط وقيد
عدم المسبوقية بالغير معتبر في الجميع اذ هو المراد باللفظ سواء دخلوا فرادى او معا على ان
اقتضاء كلمة كل التعدد في المضاف اليه لا يستلزم ارادة المعنى المجازي لامكان التعدد على
سبيل البدل واقتضاء كل التعدد لا ينافي البدلية كما لو قال كل من دخل هذا الحصن وحده
منفردا سابقا على الجميع فله كذا اذ التعدد على سبيل البدلية متعين فيه ولا ريب في صحته
فتامل نعم ذكر صدر الشريعة قرقا آخر غير ما ذكره القوم وهو ان الاول هو السابق على
جميع من عداه وهو بهذا المعنى لا يتعدد فعند اضافة كل اليه يكون مجازا عن السابق
مطلقا سواء كان على من جيء من عداه او بعضه كما لمخالف ورده العلامة التفتازاني بانه
يقتضي في صورة الدخول فرادى ان يستحق كل منهم النفل غير الاخير لدخوله تحت عموم هذا
المجاز اعني السابق بالنسبة الى المخالف ثم قال ويمكن الجواب بان قيد عدم المسبوقية بالغير
مراد فلا يصدق الا على الاول انتهى وانت خبير بانه يرد عليه ايضا ان اقتضاء كل التعدد
لا ينافي التعدد على سبيل البدلية كما ذكرناه من المثال فلا يكون التعدد مستلزما للحمل
على المجاز فليتامل ثم في قول العلامة التفتازاني في صورة الايراد انه يستحق كل منهم
غير الاخير نظرا الى الاخير منهم يستحق على ذلك التقدير لانه سابق بالنسبة الى المخالف ايضا

والنفي ان على منكرات يعم ليس مثله ما اشتبا

يعني اذا ورد النفي على النكرة بان كان حكمه منسحبا عليها عمت لان انتفاء فرد منهم لا يكون الا
بانتفاء جميع الافراد واذا كانت النكرة مع من ظاهرة او مقدرة كانت نصا في العموم وعليه
ما في الكشاف من ان قراءة لا ريب فيه بالفتح يوجب الاستغراق وبالرفع يجوزه قال ابن هشام
في المغني اذا قيل لا رجل في الدار بالفتح تعين كونها نافية للجنس ويقال في توكيده بل امراة
واذا قيل بالرفع تعين كونها عاملة عمل ليس واحتمل ان تكون لنفي الجنس وان تكون لنفي
الوحدة ويقال في توكيده على الاول بل امراة وعلى الثاني بل رجلان او رجال وقد غلط كثير
من الناس فزعموا ان العاملة عمل ليس لا تكون الا نافية للوحدة لا غير ويرد عليهم نحو
تعز فلا شيء على الارض باقيا اسنى فتبين ان النكرة اذا كانت مع من ظاهرة او مقدرة كانت

نصا

نصا في العموم وان لم تكن معها فتحتمل نفي الجنس كقوله تعالى لا بيع فيه ولا خلة على قراءة
الرفع وكالبيت المذكور وتحتمل نفي الواحد من الجنس فيكون النفي راجعا الى الوصف اعني
الوحدة كرجوع النفي الى القيد فمن قال من شراح المنار ان النكرة اذا لم تتضمن من الاستغراقية
وكانت لنفي واحد من الجنس تعم تارة ولا تعم اخرى فقد تساهل اذ جعل القسم مقسما كما
لا يخفى هذا واستدل على عموم النكرة بالنص والاجماع اما النص فلقوله تعالى قل من انزل
الكتاب الذي جاء به موسى لتضمنه الايجاب الجزئي وهو ان بعض البشر نزل عليهم الكتاب
رد للسلب الكلي في قولهم ما انزل الله على بشر من شيء واما الثاني فالاجماع على ان لا اله
الا الله كلمة توحيد لان كلمة لا لجلالة بدلالة اسم لا على المحل فهو مرفوع في الحقيقة على الابتدا
والمعنى لا اله موجود او في الوجود الا الله لان المعنى على نفي الوجود عن الهة سوى الله واثبات
الوجود لله تعالى وتقدس اذ المراد الرد لحظا المشركين في اعتقاد وجود الالهة وهو السر في
تقدير الخبر موجودا او في الوجود دون في الامكان وان كان نفيه مستلزما لنفي الوجود
بالطريق البرهاني اذ الخطاب بكلمة التوحيد عام للبلغا وغيرهم فمن يذهل عن هذا المعنى
من ليس بليغا فكان نفي الوجود احوط قال في التلويح ولا يجوز ان يكون الاستثنا مفرغا
واقعا موقع الخبر لان المعنى على نفي الوجود عن الهة سوى الله لا على نفي مغايرة الاله عن
كل اله فقيل في بيانه ان المراد انه لا يجوز ان يكون مفرغا بان يكون الخبر المحذوف عاما كموجود
او في الوجود ويكون الا الله واقعا موقعه كما وقع الا زيد موقع الفاعل في ما جاني الا زيد
لان المعنى على نفي الوجود عن اله سوى الله تعالى وهو انما يحصل اذا جعل الاستثنا بدلا من
اسم لا على المحل اذ حينئذ يقع الاستثنا موقع اسم لا فيكون خبر لا خبرا له فينتفي الوجود عن
اله سوى الله تعالى كما هو المطلوب لا على نفي مغايرة الله تعالى عن كل اله وهو الذي يفيده
الاستثنا المفرغ لانه لما قام مقام الخبر كان القصد الى نفيه كالخبر فيفيد نفي مغايرته
تعالى عن كل اله ولا يحصل به التوحيد كما لا يخفى هذا والمراد بالنفي الوارد على النكرة ما يشمل
النفي الصريح وغيره فاذا دخلت النكرة في سياق الشرط المثبت مثل ان ضربت رجلا
فعبدي حر او امراتي طالق كانت للعموم اذ معناه لا اضرب رجلا لان اليمين للمنع
بخلاف الشرط المنفي كان لم اكلم رجلا لان معناه لا كلمن رجلا فشرط البر كلام احد من
الرجال فكان للايجاب الجزئي لكن التعليل بان اليمين للمنع يقتضي عدم العموم في مثل

ان تقتل كافرا فعبدي حر اذ المراد قتل كافر ويكون عتق العبد شكرا للنعمة وقوله ليس مثله الخ يعني ليس المنكر في الكلام المثبت مثل المنفي كما نبه بقوله

فانه اذن يكون مطلقا والشافعي للعموم اطلقا

يعني ان المنكر في الكلام المثبت لا يعم ويكون مطلقا وهو مادل على بعض من الافراد شايع لا قيد معه فخرجت الاعلام والمضمرات واسماء الاشارة لما فيها من التعيين وكذا المعرف بلام العهد الخارجي وبلام الحقيقة بخلاف المعرف بلام العهد الذهني فانه مطلق كما صرح به العلامة التفتازاني في حواشي العضد وغيره فبين المطلق والنكرة عموم من وجه لصدقهما على نحو قولك اضرب رجلا وصدق النكرة بدونه في مثل كل رجل ولا رجل وصدقه بدونها في مثل ادخل السوق واشتر اللحم فمن قال انه لا فرق بين النكرة والمطلق في اصطلاح الاصوليين وان تمثيلهم المطلق بالنكرة مشعر بعدم الفرق بينهما فقد تسامح لما قدمنا من الفرق ولا ريب ان مادة الاجتماع مسوغة للتمثيل ومنهم من عرف المطلق بانه مادل على الحقيقة من غير قيد وحدة ولا كثرة كما نقل عن الكشف ان الماهية في ذاتها لا واحدة ولا متكثرة فاللفظ الدال عليها من غير تعرض لقيد ما هو المطلق ومع التعرض للكثرة معينة هو اسم العدد ولكثرة غير معينة هو العام ولوحدة معينة هو المعرفة ولوحدة غير معينة هو النكرة وردّ بان الدال على الحقيقة من حيث هي هو الموضوع في القضية الطبيعية دون المهملة ولا ريب ان موضوعيهما متغايران لصلوح المهملة للكلية والجزئية ولا صلوح لها في الطبيعية والاحكام انما تتعلق بالافراد دون المفهومات ولا نسلم عدم تعرض المطلق لقيد الوحدة للقطع بان معنى ان تذبحوا بقرة ذبح بقرة واحدة ومعنى فتحرير رقبة اعتاق رقبة واحدة وقوله والشافعي الخ يعني ان الشافعي رحمه الله تعالى يطلق العموم على المطلق ويقول انه عام

فيه فتى الظهار كان مذهبه فيما انا فيه عموم الرقبه

يعني ان الشافعي يطلق العام على المنكر في الاثبات لاجل ذلك كان مذهبه عموم الرقبة في الظهار بقوله تعالى فتحرير رقبة وانها تتناول كل رقبة كافرة ومؤمنة صحيحة او زمنة لكنها خصت منها الزمنة والشلاء والعمياء والمجنونة وبالاجماع والتخصيص اية العموم فيجوز تخصيص الكافرة منها قياسا على كافرة القتل اذ العام المخصوص يخص بالقياس اتفاقا وعندنا هو مطلق

فيتناول

الكامل فاذا فاتت جنس المنفعة بقطع اليدين او شللهما او الزمانة او العمى او النطق كان معدوما من وجه فلا يتناوله النص ولا يكون ذلك تخصيصا اذ التخصيص لا يكون الا بعد التناول وهذا لم يدخل فاسم الرقبة مطلق فلا يجوز تقييده بالقياس وذكر العلامة في التلويح ان النزاع بين ابينا وبين الشافعي رحمهم الله تعالى لفظي لان القايلين بالعموم لا يريدون شمول الحكم لكل فرد حتى يجب في اعتاق الدرهم فقير اصرفه الى كل فقير وفي ان تذبحوا بقرة ذبح كل بقرة وفي فتحرير رقبة كل رقبة بل المراد اي فرد كان فان اعتبر مثل هذا عاما فنعم والا فلا

وان يوصف للعموم يتصف يعم مثل قوله وقت الحلف

ان لا يكون مخبرا انسيه بالكسر الامراة كوفيه

يعني اذا وصف المنكر بصفة عامة يعم والمراد بالصفة العامة التي لا تختص بفرد واحد من افراد تلك النكرة كما في المثال المذكور وكقولك والله لا اكلم الا رجلا عالما فان كلا من صفة الكوفية والعلم لا يختص بفرد واحد من افراد تلك النكرة حتى كان له ان يخبر مراة واحدة فما فوقها ورجلا عالما ورجلين بخلاف ما اذا قال الا امراة او رجلا فان ذلك للواحد فيحنث بما فوقه والمراد في النكرة معنى الوحدة والجنسية فاذا قال لا اكلم الا رجلا كان معناه الا رجلا واحدا فيحنث اذا كلم رجلين فاذا انضم اليه قرينة تدل على ان القصد الى مجرد الجنسية دون الوحدة لا يختص ببعض الافراد كما اذا وصفت بصفة عامة كانه قال لا اكلم هذا الصنف من الرجال فتعم من هذا الوجه ومما يدل على العموم في ذلك قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقوله تعالى قول معروف خير من صدقة يتبعها اذى لظهور ان المراد كل عبد مؤمن وكل قول معروف وهذا الحكم اكثري وقد لا يقصد العموم كقولنا لقيت رجلا عالما ولا جالس رجلا عالما كما قد يقصد بالنكرة في غير هذه المواضع العموم كقوله سبحانه علمت نفس ما قدمت الاية وقولهم تمرة خير من جراده

فاذ يقول اي غلماني ضرب زيدا فحر عتق كل قد وجب

ان يضربوه جملة او رتبوا واللام اذ لا عهد حينا توجب

تفريع على كون النكرة الموصوفة بصفة عامة تعم وهو بناء على ان كلمة اي ليست الفاظ

العموم وانما تعم بالوصف العام كما هو حكم النكرة الموصوفة وهذا على ما حققه البعض
فاذا قال اي غلماني ضرب زيدا فهو حر فضربوه معا او على التعاقب عتق الكل واحد
منهم لان ايا نكرة لما فيها من الابهام وهو المراد بالنكرة عند الاصوليين وقد وصفت
بوصف عام فتعم والمراد الوصف المعنوي لا النحوي لظهور ان الجملة صلة او شرط
لان ايا ها موصولة او شرطية باتفاق النحاة وهذا بخلاف ما لو قال اي غلماني ضربته
فان المخاطب ان ضربهم معا عتق واحد دون المولى في تعيينه وان ضربهم على التعاقب
عتق الاول فقط لما نقل عن تلخيص الجامع الكبير ان الفعل المتعدي المبني للفاعل صنع الفاعل
بمنزلة المحل بمنزلة العلة للفعل والمحل بمنزلة الشرط والعلة اولى بالاعتبار
من الشرط فالوصف في اي عبيدي ضربته انما هو للمخاطب لا لاي ونقل عن فتاوى الولوالجي
رجل قال لاي امراة اتزوجها فهي طالق فهذا يقع على امرأة واحدة لا ان ينوي جميع النساء
لان اللفظ لامراة واحدة ووجهه كما قال ابن نجيم ان الوصف للفاعل ومنهم من فرق بانه
وصف في الصورة الاولى بالضرب وهو عام وفي الثانية قطع عن الوصف لان الضرب انما
اضيف الى المخاطب لا الى النكرة التي بينا دها اي ورد بان المضروبية وصف كالضاربية
فالقول بالوصف في الاولى والقطع عن الوصف في الثانية تحكم الا ترى ان يوما في
والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه عام لعموم الوصف حتى لا يكون موليا لان المستثنى يوم
يقع فيه القربان فيمكنه القربان كل يوم بخلاف ما لو قال يوما بدون الصفة حيث يصير موليا
بعد القربان مرة واحدة بعد غروب الشمس من ذلك اليوم مع ان الفعل فيه مسند الى ضمير
المتكلم ومنهم من قال ان ايا لواحد منكر في الاول ان لم يعتق واحد يلزم بطلان الكلام بالكلية
وان عتق واحد دون واحد يلزم الترجيح اذ لا اولوية للبعض فتعين عتق الكل ومعنى
الوحدة باق من جهة ان عتق كل واحد معلق بضربه مع قطع النظر عن الغير فهو بهذا
الاعتبار واحد منفرد عن الغير وفي الثانية يتعين الواحد باختيار المخاطب ضربه
لا بالكلام لتخيير المخاطب فتحصل الاولوية ويثبت الواحد من غير عموم وظاهر ان لا معنى
لتخيير الفاعل في الصورة الاولى لانه انما يعقل في متحدد ولا تعدد في المفعول ورد
بان الصورة الثانية قد يكون بحيث لا يتصور فيها التخيير مثل اي عبيدي وطيته دابتك
او عضه كلبك فهو حر وبان الكلام فيما اذا لم يقع من المخاطب اختيار البعض بل ضرب

الجميع معا او على الترتيب فح ينبغي ان لا يعتق واحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختيار
البعض ويعتق كل واحد منهم لما ذكر في الصورة الاولى بعينه لجواز ان يعتبر كل منفردا
بالمضروبية كما في الضاربية وبانا لا نسلم في الصورة الاولى عدم اولوية البعض مطلقا بل اذا
ضربوه معا وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم اولوية البعض عتق كل واحد لجواز ان يعتق
واحد منهم ويكون للخيار الى المولى كما في الصورة الثانية وكما اذا قال اعتقت واحدا من عبيدي
فانه لا يصح ان يقال لو لم يثبت عتق كل واحد منهم وليس البعض اولى من البعض يلزم بطلان
الكلام بالكلية لجواز ان يكون الكلام لاعتاق واحد ويكون خيار التعيين الى المولى ذكره
في التلويح ومن شراح المنار من قال في الفرق ان ثبوت هذا العموم ليس بالوضع بل
مستفادا من الخارج وفي الصورة الاولى لما علق عتق كل على ضربه توفر الداعي لان الطبيعة
مجبولة على الخلاص عن الوثيقة فاعتبر العموم وفي الصورة الثانية لما علق العتق
بضرب المخاطب والانسان قل ما يسعى في ذهاب مال الغير على العموم وليس بعد
الواحد قدر معلوم فتعين الواحد بل يبقى واحد للحاجة الاصلية الى ذلك انتهى
وانت خبير بان اذهاب مال الغير لتحصيل الثواب الجزيل يعتق الجميع ليس اتلافا هدرا
بل لمصلحة اخروية بيما فيما لو قال اي عبيدي هدية للايمان او علمة القران
فهل يترك المخاطب هداية البعض ويعلم البعض ولا يفهم العموم من ذلك على ان
الكلام فيما اذا امر المخاطب الجميع ولو سلم فلا يمتثل في اي عبيدي وطيته دابتك او
عضه كلبك كما تقدم وقوله واللام لم لا يعني ان لام التعريف اذا لم تكن للعهد الخارجي قد

ترجب عموم مدخول لها وتبطل جمعية الجمع اذا ما تدخل

وذلك لان اللام بالاجماع للتعريف ومعناه الاشارة والتعيين والتمييز والاشارة اما
ان تكون الى حصة معينة من الحقيقة واحدا كان ذلك او اكثر وهو تعريف العهد الخارجي
ومثل علم الشخص كزيد سواء كان خارجيا ذكريا نحو فعصى فرعون الرسول او خارجيا
غير ذكري نحو اذهما في الغار وكقولك لمن خرج من الدار اغلق الباب واما الى
نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لا يفتقر الى اعتبار الافراد وهو تعريف الحقيقة
والماهية مثل الرجل خير من المراة ومنه اللام الداخلة على المعرفات نحو الكلمة قولا
مفرد ومثل علم الجنس كاسامة وقد يكون بحيث يفتقر الى اعتبار الافراد وح اما

ان توجد قرينة البعضية كما في ادخل السوق وهو العهد الذهني ومثله النكرة كرجل
اولا وهو الاستغراق احترازا عن ترجح بعض المتساويات نحو ان الانسان لفي خسر
وما الله يريد ظلما للعباد ومثله كل مضافا الى النكرة فاللام لتعريف العهد والحقيقة
لاغير وكل من العهد الذهني والاستغراق من فروع الحقيقة لان اعتبار الفردية فيهما
مستفاد من الخارج اعني القرينة والاحتراز المذكور فلا ينافي عدم اعتبارها في نفس
المعرف باللام وعن هذا قال العلامة التفتازاني في المطول ان المعرف بلام الحقيقة وعلم
الجنس اذا اطلقا على واحد نحو ادخل السوق ورأيت اسامة مقبلة كان بطريق الحقيقة
دون المجاز بلا شك اذا اطلقت على الواحد فانما اريدت الحقيقة ولزم من ذلك التعدد
باعتبار الوجود وانضمام القرينة فلم يستعمل اللفظ الا فيما وضع له فعلى ما ذكر يكون
الفرق بين المعهود الذهني والنكرة ان النكرة موضوعة لفرد غير معين والمعهود
الذهني موضوع لحقيقة اريد بها فرد غير معين من جهة انه يطابقها مطابقة الكلي
لجزئياته مع ما في المعهود الذهني من اعتبار الحضور في الذهن ما في اللام من الاشارة
الى ذلك فمن حيث اتحاد المراد منهما اجري عليه حكم النكرة حتى وصف بالجملة ومن حيث
انه لوحظ فيه الحضور اشبه المعرفة حتى صح الابتداء به وهذا كما فرقوا بين علم
الجنس المستعمل في واحد وبين اسم الجنس نحو ليقيت اسامة ولقيت اسدا بان
اسدا موضوع لواحد من احاد جنسه فاطلاقه على الواحد على اصل وضعه واسامة
موضوع للحقيقة المحضرة في الذهن فاذا اطلقت على الواحد فانما اريدت الحقيقة
ولزم من اطلاقها على الحقيقة باعتبار الوجود التعدد ضمنيا كان التعدد مستفادا
في المعهود الذهني بقرينة الدخول في ادخل السوق وانما لم يجعل المعهد الخارجي
من فروع الحقيقة ايضا لان معرفة الحقيقة غير كافية في تعيين شيء من الافراد
وتشخيصها فيحتاج في ذلك الى معرفة اخرى كما ذكره المحقق الشريف ثم العهد
الخارجي هو الاصل الراجح لانه حقيقة التعيين وكمال التمييز الذي هو مدلول
اللام ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل
جدا والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية والاستغراق هو المفهوم
من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج خصوصا في الجمع فان الجمعية قرينة القصد

الى

الى الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هي على ما عليه المحققون حتى ان الجمع المحلى باللام
اذا حمل على الاستغراق مثل قوله سبحانه وعلم ادم الاسماء والله يحب المحسنين ونظائره او
على العهد الذهني مثل قوله تعالى ونريد ان نمن على الذين استضعفوا في الارض كان ذلك حقيقة واذا حمل على
الجنس في مثل فلان يركب الخيل وانما يركب واحدة كان مجازا مثل بنو فلان قتلوا فلانا وانما
قتله واحد منهم ولا مساغ للحالف الا عند تعذر الاصل حتى لو قالت خالعني على ما في يدي
من الدراهم ولا شيء فيها لزم ثلاثة دراهم ولو حلف لا يكلمه الايام والشهور يقع على العشرة
عنده وعلى الاسبوع والسنة عندهما لانه امكن العهد فلا يحمل على الجنس وقالوا في قوله تعالى
لا تدركه الابصار انه للاستغراق دون الجنس وان المعنى لا يدركه كل بصر وهو سلب العموم
اي نفي الشمول ورفع الايجاب الكلي فيكون سلبا جزئيا وانما يحمل الجمع المحلى باللام على الجنس
وتبطل جمعيته اذا تعذر العهد والاستغراق مثل فلان يركب الخيل ويلبس الثياب
البيض للقطع بانه ليس المراد انه يركب كل فرس ويلبس كل ثوب ابيض وكذا لو حلف
لا يتزوج النساء ولا يشتري العبيد حيث يحنث بتزوج امراة واحدة وشراء عبد واحد
لظهور ان ليس المراد انه لا يتزوج كل امراة ولا يشتري كل عبد في الدنيا حتى لو نوى العموم
لا يحنث لانه نوى حقيقة كلامه لان عدم تزوج جميع النساء متصور كما ذكره في التلويح
قال الفاضل الهندي ما حاصله ولذا قلنا فيمن قال ان تزوجت النساء او اشتريت العبيد
انه يحنث بتزوج امراة واحدة وشراء عبد واحد لسقوط معنى الجمع وصيرورته للجنس
وهو يقع على الواحد مع احتمال الكل ولذا لو نوى الاستغراق لا يحنث قط وذهب
جمهور الاصوليين وعامة اهل اللغة الى ان اللام اذا دخلت على الجمع والمفرد لغير العهد
موجبه الاستغراق لانه يصير للجنس ويقع على الادنى لاجماعهم على ان قوله تعالى السارق
والسارقة والزاني والزانية يلزمان على وجوب الحد على كل سارق وسارقة وزان
وزانية وكذا اريد بقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا الايه ومن قال
بان اللام تبطل جمعية الجمع وتجعله للجنس كفخر الاسلام وغيره لا ينكر الاستغراق عند
قيام الدليل فخر الاسلام انما يصرفه الى الجنس اذا لم يكن هناك دليل العهد والاستغراق
فلا منافاة بين ما ذكره الجمهور وبين ما ذكره فخر الاسلام الى هنا كلامه ولعمري انه
في اعلا مراتب التحقيق فمن قال من شراح المنار ان المراد من العموم عموم الجنس

فيحتمل الكل والاول بطريق الحقيقة لوجود الحقيقة فيهما ثم قال انه يلزم انه لا يصح الاستثناء
من الرجال واللازم منتف اجماعا وبان كلهم في قوله تعالى فسجدت الملائكة كلهم اجمعون
يلزم ان يكون بيان تغيير لاحد المحتملين وقد اجمعت الامة على انه تاكيد وبان المعرف
باللام ان كان عاما لا يصح عليه مرد لايل العموم فقد قصر ان صحة الاستثناء في جاء
الرجال اية ان يراد منه العموم فحينئذ صح الاستثناء كانت اللام فيه للاستغراق لا يقال
صحة الاستثناء متوقفة على العموم فاثبات العموم بها دور لان العلم بالعموم موقوف
على وجود الاستثناء ووجود الاستثناء موقوف على وجوه العموم في نفس الامر وكذا
في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم فان اللام فيه للاستغراق بالاجماع لوجود الاستثناء فكان
كلهم تاكيدا صرفا والمعرف باللام الاستغراقيه عام قطعا فيتناول الكل على احتمال
ما دونه كسائر الفاظ العموم والمعرف بلام العهد الذهني كالنكرة فيخص في الاثبات
ويعم في النفي وكذا اذا اريد بالجمع المحلى باللام الجنس مجازا كان كالنكرة كما ذكره في
التلويح فيخص في الاثبات مثل فلان يركب الخيل ويعم في النفي مثل قوله سبحانه لا تحل لك
النساء الاية ؛

فكان فيه بالدليلين العمل ... فالحث في نكاح مرأة حصل
من خالف لا انكح النساء ... ومثله لا اشتري الاماء

يعني اذا دخلت اللام على الجمع وابطلت معنى الجمعية كان في ذلك عمل بالدليلين اللام
والجمع وذلك لان اللام يكون معمولا بها لا لانتهاء على تعريف الجنس اي الاشارة الى
هذا الجنس من الاجناس ويكون معنى الجمعية باقيا من وجه لان الجنس يدل على
الكثرة تضمنا بمعنى انه مفهوم كلي لا يمنع شركة الكثير فيه لا بمعنى ان الكثرة جزء مفهومه
فمعنى الجمعية باق من وجه وهو التكثر وان بطل من وجه حيث صح الحمل على الواحد
قال في التلويح ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يحمل على ما يصح اطلاق الجمع عليه
حقيقة باعتبار عهد بيته وتصوره في الذهن فتكون اللام معمولا بها والجمعية
باقية من كل وجه ثم قال والصحيح في اثبات كون الجمع مجازا عن الجنس التمسك
بوقوعه في الكلام كقوله تعالى لا تحل لك النساء وقولهم فلان يركب الخيل واجاب
المحقق الشريف بانه لا يكون حينئذ فرق بين المعرف والمنكر ويكون لا اتزوج النساء

كلا

ينبغي ان يتناول الكل عند
الاطلاق ويحتمله ما دونه كما
هو موجب سائر الفاظ العموم
وان لم يكن عاما صح

كلا اتزوج نساء وكون المعرف للاشارة الى حضور المعنى في الذهن مما لا يفيد فائدة
يعتد بها بالنظر الى الحكم الشرعي بخلاف ما اذا عاد عن الجمع الى الجنس وكان معمولا
به من وجه لصرف اللفظ الى معنى آخر لا لكونه للاشارة الى حضور الجنس انتهى واما
لم تحمل اللام على الاستغراق في لا اتزوج النساء ولا اشتري العبيد والاماء وكذا في
قوله سبحانه انما الصدقات للفقراء لظهور ان ليس المراد انه لا يتزوج كل امراة ولا
يشتري كل عبد او كل امة في الدنيا حتى لو نوى ذلك لا يحنث لانه محتمل كلامه كما
تقدم وكذا ليس المراد في الاية ان كل صدقة لكل فقير دقيل لانها لو حملت عليه لكان
اقل افراده ثلاثة فلا يتناول الواحد وانت خبير بان ذلك مذهب مردود واللام
الاستغراقيه في الجمع تفيد شمول الافراد حتى لا فرق من هذا الوجه بينه وبين
المفرد المحلى بها كما حققه العلامة التفتازاني في المطول ؛

وان يعد منكر معرفا ... فعينه يكون ما قد عرفا

قوله يعد بالبنا للمجهول يعني ان اعيد المنكر معرفا كان المعرف غير المنكر كما في قوله
تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول ؛

وان يعد منكر اتغايرا ... وفي المعرفين لا تغايرا

يعني اذا اعيد المنكر منكرا كان الثاني غير الاول وفي المعرفين لا تغاير يعني
اذا اعيد المعرف معرفا كان عينه مثال الصورتين قوله تعالى ان مع العسر يسرا
ان مع العسر يسرا ولذا قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما لن يغلب عسر يسرين

وان يعد معرف منكرا ... فغيره والاصل ما قد قررنا

يعني اذا اعيد المعرف منكرا كان غيره وهذا الذي قررناه هو الاصل وتفصيل ذلك
ان المذكور اولا اما ان يكون معرفة او نكرة وعلى التقديرين اما ان يعاد معرفة
او نكرة فصار اربعة اقسام وحكمها ان ينظر الى الثاني فان كان نكرة فهو مغاير
للاول والا لكان المناسب هو التعريف بناء على كونه معهودا سابقا في الذكر
وان كان معرفة فهو الاول حملا على المعهود الذي هو الاصل في اللام او الاضافة
ومن فروع ذلك لو اوصى لاكثر العددين على الشهود فاقر عندهم مرتين او اكثر بالف في
ذلك الصك فالواجب الف واحد اتفاقا لان الثاني هو الاول لكونه معرفا

بالمال الثابت فى الصك وان لم يقيد بالصك بل اقر بحضرة شاهدين بالف ثم فى مجلس
آخر بحضرة شاهدين بالف وغايرا للسبب فعند ابى حنيفة رحمه الله تعالى يلزمه
الفان بشرط مغايرة الشاهدين الاخيرين للاولين فى رواية وبشرط علم مغايرتهما
لهما فى رواية وهذا بناء على ان الثانى غير الاول كما اذا كتب لكل الف صكا واشهد على
كل صك شاهدين وعندهما يلزمه الا الف واحد بدلالة العرف على ان تكرار الاقرار
لتاكيد الحق بالزيادة فى الشهود وان اتحد المجلس فالازم الف واحد اتفاقا على تخريج
الكرخى لان للمجلس تاثيرا فى جمع الكلمات المتفرقة وجعلها فى حكم كلام واحد وانما قيدنا
كلامى الاقرارين بكونه عند شاهدين لانه لو اقر بالف عند شاهد والف عند شاهد
آخر او بالف عند شاهدين والف عند القاضى فالازم واحد اتفاقا كذا فى المحيط
بقى صورتان احديهما ان يقر عند شاهدين بالف منكرا ثم فى مجلس اخر عند شاهدين
بالف مقيد بما فى هذا الصك فينبغى ان يكون الواجب الفا اتفاقا لان النكرة اعيدت
معرفة والاخرى ان يقر بالف مقيد بالصك عند شاهدين ثم فى مجلس اخر بالف منكر
عند شاهدين يجب ان يكون اللازم عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى الفين بناء على انها
معرفة اعيدت نكرة فيكون الثانى مغايرا للاول كذا فى التلويح ثم هذا هو الاصل عند
الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والا فقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة
كقوله وهو الذى فى السماء اله وفى الارض وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة
كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه الى قوله سبحانه ان يقولوا انما انزل الكتاب على
طايفتين الايه وقد تعاد المعرفة معرفة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذى انزل
عليك الكتاب مصدقا لما بين يديه من الكتاب وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة
كقول العباس صفحنا عن بنى ذهل وقلنا القوم اخوان عسى الايام ان يرجعن
قوما كالذى كانوا وهو كثير فى الكلام كذا فى التلويح ۞

۞ ومنتهى الخصوص ان فى الفرد بصيغة واحد فى العدد ۞

يعنى ان ما ينتهى اليه التخصيص نوعان الواحد بنيابه هو فرد بصيغته كمن وما واسم
الجنس المعرف باللام والطايفة كالمعدود وهى اسم للواحد فما فوقه كما فسره ابن عباس
رضى الله تعالى عنهما فيصح تخصيصها الى الواحد كما فى التلويح

كراة

وجه اشتراط المغايرة انها تمنع التعدد فى المال المقصود
ووجه اشتراط عدم المغايرة ان كلمة الشهود الاول
لما كانت للحق الاول كان خلاف كلمة الشهود الثانى على الثانى
فى الشهادة الا ان يكذب الحق الاول الثانى على ما هو موضع تامل

۞ كمراة كذا الذى به الحق مثل النسا صادق بما صدق ۞

قوله كمراة مثال لما هو فرد بصيغته وقوله مثل النسا مثال لما هو ملحق بما هو فرد بصيغته
من الجموع الملحقة باللام الملحق باسم الجنس المفرد فانها صادقة على ما تصدق عليه المفرد
فتخص الى الواحد والنوع الثانى هو ما اشار اليه بقوله ۞

۞ والمنتهى ثلاثة ان جمعا فالجمع ادناه الثلاث سمعا ۞

يعنى منتهى النوع الثانى الثلاثة فانها منتهى المخصوص فى الجمع سواء كان جمعا صيغة ومعنى
كرجال وعبيد او معنى فقط كقوم ورهط لان ادنى الجمع ثلاثة ثبت ذلك بالسمع باجماع
اهل اللغة حتى لو حلف لا يتزوج نساء لا يحنث بتزوج مراتين وذهب البعض
الى ان اثنان حتى يحنث بتزوج امراتين على هذا ۞

۞ وما اتى من قوله الاثنان جماعة موضح التبيان ۞
۞ فذاك محمول بذا الحديث على الذى تدرجا فى التوريث ۞
۞ كذا الوصايا او على التقدم اذ سن ذاك للامام فاعلم ۞

جواب عما تمسك به البعض فى ان اقل الجمع اثنان يعنى ان ما اتى موضح التبيان من قوله
عليه الصلاة والسلام الاثنان فما فوقهما جماعة فهو محمول على المواريث وكذلك الوصايا
يعنى ان للاثنين حكم الجمع فى المواريث والوصايا وهى ملحقة بالمواريث من حيث ان
كلا منهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ من حاجة الميت فلو اوصى لبنى فلان
ولم ابنان استحقاها او هو محمول على سنة تقدم الامام فانه اذا كان المقتدى
واحدا يقوم يجنب الامام واما فى الاثنين فصاعدا فالامام يتقدم وهذا على وفق
ما فى المنار وغيره لكن قال فى التلويح ان هذا الدليل على تقدير تمامه لا يدل على المطلوب
اذ ليس النزاع فى لفظ جمع وما اشتق منه لانه فى اللغة ضم شئ الى شئ وهو حاصل
فى الاثنين بلا نزاع وانما النزاع فى صيغ الجمع وضمايره ولذا قال ابن الحاجب ان النزاع
فى نحو رجال ومسلمون وضربوا واضربوا لا فى لفظ جمع والا فى نحو فعلنا ولا فى
نحو صعقت قلوبكما فانه دفاق ۞

۞ واللفظ وضعه اذا تعددا ان كان للاثنين او لا زيدا ۞
۞ كالقرء للحيض وطهر مشترك واحده فى الاصطلاح بان لك ۞

الفرق بين المشترك اللفظي والمشترك المعنوي ان الاول ما تعدد معناه وتعدد وضعه والثاني ما تعدد معناه ووضعه واحد

شروع في بيان القسم الثالث من القسم الاول وهو المشترك وهو في الاصطلاح لفظ وضع لاثنين او اكثر منهما باوضاع متعددة وهو بحسب المفهوم اللغوي مشترك فيه لكنه اصطلاحا اسم لما ذكر فلا حاجة الى اعتبار المعنى اللغوي وتعريف المشترك على هذا المنوال هو المشهور وهو شامل للاسماء التي وضعت اولا للمعاني الجنسيه ثم نقلت الى المعاني العلميه لمناسبة اولا بل لجميع الالفاظ المنقولة والالفاظ الموضوعة في اصطلاح لمعنى وفي اصطلاح لمعنى آخر كالزكاة والفعل والدورات فالحد صادق عليها لكن صرح البعض بانها ليست من المشترك كذا في التلويح وحده في المنار بانه ما يتناول افرادا مختلفة الحدود على سبيل البدل فقيل انه احترز بالاخير عن الشيء لانه يتناول افرادا مختلفة الحقيقة لكن على سبيل الشمول من حيث انها مشتركة في معنى الشيئية ولا اعتبار ان من حيث الوجود ومن حيث اختلاف الافراد فبالاعتبار الاول مشترك معنوي وبالثاني مشترك لفظي كالقرء وكذا اللون والحيوان وانت خبير بان الشيء عام بالاتفاق وانه بمعنى الثابت فهو موضوع لمفهوم يتفق افراده فيه اتفاق افراد الرجال في الرجولية والحيوانات في الحيوانية ونحو ذلك فكل ما يخرج العام يخرجه فيكون خارجا بالقيد الاول ثم السبب في تعدد الوضع الابتلاء ان كان الواضع هو الله تعالى وقصد الابهام او الغفلة من الواضع الاول او اختلاف الواضعين ان كان غيره كما في الكشف

وحكمه توقف والشرط تامل كيما يصح الضبط
ويظهر المراد منه للعمل اذ ابد ارجحانه بلا خلل

اي حكمه ان يتوقف فيه حتى يقوم الدليل على الترجيح لان المساواة من مقتضيات الاشتراك لكن بشرط التامل في الصيغة او دليل خارجي حتى يتعين المراد ويظهر للعمل به كما تامل ايمتنا في القرء فوجدوا اصل هذا التركيب للجمع يقال قرات الشيء اذا جمعته وضممت بعضه الى بعض ويقال ما قرأت الناقة جنينها اي لم تضم رحمها على ولد والانتقال يقال قراء البحر اذا انتقل وحقيقة الاجتماع في الدم اذ هو المجتمع وكذا حقيقة الانتقال لان الطهر اصل والحيض عارض وليس المراد هنا الطهر الشرعي حتى يرد انه منتقل لتوقفه على الحيض كما قيل ان الكلام في بيان اصل

استشقاق

اشتقاق الصيغة لغة وتاملوا ايضا في الاثر الوارد عن النبي عليه الصلاة والسلام او عن الصحابة وهو طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان

ولا عموم فيه بل يستعمل لواحد لا غير والمؤول

لما بين ان حكم المشترك التوقف والتامل ليتضح المراد بين كان ذلك مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يحمل كل واحد من معنييه فلا يحتاج الى التوقف والتامل فاجاب بان ذلك لا يجوز لان المشترك لا عموم فيه فلا يستعمل الا في احد المعنيين او المعاني عندنا وهي مسئلة خلافية وتحرير محل النزاع انه هل يجوز ان يراد به في الاستعمال واحد كل واحد من معنييه او معانيه لا بان تتعلق النسبة بمجموع المعنيين او المعاني من حيث المجموع لان المشترك لم يوضع لذلك بل يتعلق النسبة بكل واحد منهما بان يقال رايت العين ويراد الجاريه والباصره والجارحه وغيرها واقرأت هند اي حاضت وطهرت فقيل لا وقيل يجوز في النفي لا الاثبات وبه يشعر كلام صاحب الهداية حيث قال فيمن اوصى لمواليه وله موال اعتقهم وموال اعتقوه ان الوصية باطلة لان المشترك لا ينتظم معنيين في موضع الاثبات ومثله في المبسوط فيما لو حلف لا يكلم مواليه وله اعلون واسفلون اياكلم حنث لان المشترك في النفي يعم قال ابن نجيم واختاره في التحرير مستدلا بانه نكره في النفي والنفي ماسي باللفظ وضعفه في التقرير بان الحق ان النفي لما اقتضاه الاثبات فان اقتضى الاثبات الجمع بين المعنيين فالنفي كذلك والا فلا واما مسئلة اليمين فلان حقيقة الكلام متروكة بدلالة اليمين الى مجاز يعمهما وهو ان يكون المولى من تعلق به عتق وهذا المعنى بعمومه يتناول الاعلى والاسفل ثم قال ولا يخفى ضعفه لان مدلوله عند الاطلاق واحد لا بعينه فهو كالنكرة لواحد لا بعينه فاذا وقع في سياق النفي كان للعموم وقوله النفي لما اقتضاه الاثبات منقوض بالنكرة فانها في الاثبات للخصوص وفي النفي للعموم فالحق ما في التحرير انتهى كلام ابن نجيم رحمه الله تعالى وانت خبير بان الحق ما في التقرير لظهور ان المشترك قبل العلم بتعين مفهومه المراد ليس كالنكرة لانها معلومة الجنس قطعا مجهولة الماصدق لما فيها من الشيوع والمشترك ليس كذلك نعم بعد العلم بمفهومه المراد هو مثلها في العموم والخصوص نفيا واثباتا وليس المراد بقوله ان النفي لما اقتضاه الاثبات ان النفي يكون لما يكون له الاثبات ان خاصا فخاصا وان عاما فعاما حتى يرد النقض المذكور

بل مراده ان النفي متوجه لما اقتضاه الاثبات وارد عليه وهذا كما تسمعهم يقولون ان النفي
فوع الاثبات ورفع لم فان اريد بالمشترك في الاثبات كلا من معنييه كان النفي لرفعهما وان
اريد الواحد كان النفي لرفعه فلا فرق بين النفي والاثبات من هذا الوجه وهو في غاية الوضوح
فتامل وعند الشافعي رحمه الله تعالى المشترك ظاهر في معنييه يجب حمله عليهما عند التجرد
عن القرائن ولا يحمل على احدهما خاصة الا بقرينة وهذا معنى عموم المشترك فالعام عندنا
متفق للحقيقة ومختلف للحقيقة وعندنا لا يستعمل في اكثر من معنى واحد لا حقيقة ولا مجازا
اما حقيقة فلانه يتوقف على ان يكون موضوعا لمجموع المعنيين ليكون استعمالا فيما وضع له
فيكون حقيقة وليس كذلك اذ لو كان موضوعا لمجموع المعنيين لما صح استعماله في احدهما
على الانفراد حقيقة لانه لا يكون نفس الموضوع له ح بل جزئيه واللازم باطل اتفاقا فان
منع الملازمة مستندا الى انه موضوع لكل واحد منهما كما انه موضوع للمجموع فجوابه انه يكون
استعماله في المجموع استعمالا في احد المعاني ولا نزاع في صحته فان قيل لا نعني باستعماله في المجموع
المجموع من حيث هو حتى يكون موضوعا له لذلك بل نعني انه يراد به كل واحد من المعنيين على
انه نفس المراد لا جزء من معنى ثالث يكون هو المراد فاللازم ح كونه موضوعا لكل واحد من المعنيين
فجوابه انه اذا كان موضوعا لكل واحد منهما فاما ان يكون بشرط الانفراد عن الآخر او مطلقا
اى مع قطع النظر عن انفراده او اجتماعه اذ لا يجوز ان يكون موضوعا لكل منهما بشرط
الآخر والا لم يجز استعماله في واحد بدون الآخر كما لو كان موضوعا للمجموع من حيث هو وعلى
هذين التقديرين يثبت المدعى اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان وضع اللفظ
عبارة عن تخصيصه بالمعنى اي جعله بحيث يقتصر على ذلك المعنى لا يتجاوزه ولا يراد
غيره عند الاستعمال فلا يمكن الا اعتبار وضع واحد دايما لان اعتبار كل من الوضعين
ينافي اعتبار الآخر ضرورة ان اعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادة هذا المعنى خاصة
واعتبار وضعه للمعنى الآخر يوجب ارادته خاصة فلو اعتبر الوضعان في اطلاق واحد
لزم في كل واحد من المعنيين صفة الانفراد عن الآخر والاجتماع معه بحسب الارادة بل
يلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد في حالة واحدة قال العلامة في المنلوح وهذه
مغلطة نشأت من اشتراك لفظ تخصيص شئ بشئ بين قصر المخصص على المخصص به
كما يقال في ما زيد الا قايم انه لتخصيص زيد بالقيام وبين جعل المخصص منفردا من

قوله فظاهر لانه اذا كان موضوعا لكل واحد
بشرط انفراده عن الآخر فلا يكون استعماله
فيهما حقيقة لانه غير الموضوع له

بين

بين الاشياء بالحصول للمخصص به كما يقال في اياك نعبد نخصك بالعبادة وفي خصصت
فلانا بالذكر ذكرته وحده وهذا هو المراد بتخصيص اللفظ بالمعنى اى تعيينه لذلك المعنى
وجعله منفردا بذلك من بين الالفاظ وهذا لا يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى فللمحكم
ان يختار انه موضوع لكل واحد منهما مطلقا من غير اشتراط انفراد او اجتماع فيستعمل تارة
في هذا مع دون الآخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل فيه في الحالين نفس الموضوع
له فيكون اللفظ حقيقة انتهى وهو ايراد قوي واما ما قيل ان حمل التخصيص على الثاني
ينافي ظاهرا وقوع الترادف كما ان حمله على الاول ينافي الاشتراك واى مرجح للثاني مع
ان الاول معنى حقيقي للتخصيص لا يحتاج الى التاويل بخلاف الثاني فلا يخفى انه لا يرد
الايراد اذ لا ريب في استعمال المخصص في كل من المعنيين كما حققه الشريف في شرح المفتاح
ومع احتماله لكل منهما لا يتم الاستدلال فليتامل واما مجازا فلانه يلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز وهو باطل ببيان اللزوم انه لو اريد المجموع وهو غير الموضوع له لكل واحد من
المعنيين مراد وهو نفس الموضوع له فلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ في اطلاق
واحد واورد عليه انه اذا اريد المجموع كان كل واحد من المعنيين داخلا في المراد لا نفس المراد
ومثل هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز كالعام الموضوع للمجموع يدخل تحته كل فرد وهو غير الموضوع
له وما يقال ان ارادة المجموع من المشترك ليس الا ارادة كل واحد من المعنيين اذ ليس ههنا
مجموع يراد فيدخل فيه كل واحد بخلاف العام فمدفوع بانه ان كان هنا مجموع يراد باللفظ ويغاير
كلام المعنيين فقد تم الاعتراف والالم يتحقق المعنى المجازي فلا جمع قال العلامة والاوجه ان
يقال محل النزاع استعمال المشترك في المعنى او المعاني على ان يكون كل منهما مرادا باللفظ منا
للحكم لا داخلا تحت معنى ثالث هو المراد والمناط واستعماله في المعنيين على هذا بطريق المجاز
لا يتصور الا بان يكون بين المعنيين علاقة فيراد احدهما على انه نفس الموضوع له والآخر على
انه يناسب الموضوع له بعلاقة وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز اذ لو اريد كل واحد على انه
نفس الموضوع له لم يكن ثمة مجاز والتقدير بخلافه ولو اريد كل واحد على انه مناسب
للموضوع له فذلك اما ان يكون باستعمال اللفظ في معنى مجازي يتناولهما كونهما من
افراده وليس محل النزاع واما باستعماله في كل منهما على انه معنى مجازي بالاستقلال
واستعمال اللفظ في معنيين مجازيين باطل اتفاقا فان قيل يستعمل في المجموع باعتبار

اطلاق اسم البعض على الكل فيكون حقيقة في كل واحد مجازا في المجموع من غير اعتبار الوضع
الثالث والعلاقة قلنا اطلاق اسم البعض على الكل مشروط بالتزوم والانضمام بينهما كما بين
الرقبة والشخص بخلاف اطلاق الواحد على الاثنين والارض على مجموع الارض والسماء فانه
لا قايل بصحته على انه يرد عليه ما سبق من انه يكون كل واحد منهما داخلا في المراد لا نفس
المراد فلا يكون من الجمع بين الحقيقة والمجاز ومنشأ المجوزون بقوله تعالى ان الله
وملايكته يصلون على النبي الايه لان الصلاة من الله تعالى الرحمة ومن الملايكة الاستغفار
وقد استعمل يصلون في كلا المعنيين والجواب ان قولهم ان الصلاة من الله تعالى الرحمة ومن
الملايكة الاستغفار ومن الناس دعا شعر بان معنى الصلاة في نفسه واحد يختلف
باختلاف الموصوف كالحجة من الله ايصال الخير ومن العبد الطاعة فيجوز ان يراد بها معنى
مناسب للمقام كارادة الخير ونحو ذلك ولا يدل على انها موضوعة لمعان متعددة ليلزم
الاشتراك واما ما اورد في هذا المقام من قوله تعالى جزاء مثل ما قتل من النعم فان المثل
مشترك بين المثل صورة وبين المثل معنى وهو المماثلة فوجب حمله والشافعي رحمهما الله
تعالى المثل صورة لانه ابعد عن المخالفة التي هي ضد المماثلة وابو حنيفة وابو يوسف
رحمهما الله تعالى المثل معنى لانه مراد فيما لا مثل له صورة بالاجماع فلو اريد المثل صورة لزم
تعميم المشترك فليس ما نحن فيه وانما لفظ المثل مشترك معنوي في عرف الشرع فحمله
الشافعي ومحمد رحمهما الله تعالى على المثل صورة وحمله ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله
على المثل معنى لان المعهود في الشرع في اطلاق لفظ المثل ان يراد المشارك في النوع
او القيمة كما في قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم
اذ المراد به الاعم منهما ثم المثل صورة ومعنى ليس مرادا في جزاء النعم بالاجماع فتعين
المثل قيمة كما ذكره في فتح القدير وغيره وقوله والماول مبتدا خبره الموصول في قوله

ماكان من وجوهه ترجحا بغالب الراي كما قد صححا

يعني الماول ما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الراي كما صححه المحققون
وهذا اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام رحمه الله تعالى واما ما اورد عليه من ان الماول
قد لا يكون من المشترك وترجح قد لا يكون بغالب الراي كما ذكر في الميزان
ان الخفي والمشكل والمشترك والمجمل اذا لحقها البيان بدليل قطعي سمي مفسرا واذا

زال

زال خفاؤها بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس سمي ماولا فقد اجيب عنه اما عن الاول
فبان المراد ليس تعريف مطلق الماول بل الماول من المشترك لانه الذي من اقسام النظم صيغة ولغة
واما عن الثاني فبان غالب الراي معناه الظن الغالب سواء حصل من خبر الواحد او من القياس
او التامل في الصيغة كما في ثلاثة قروء ومعنى كونه من اقسام النظم صيغة ولغة والحاجة ان الحكم بعد
التاويل والاجتهاد في نفس الصيغة وقيد بالاشتراك والترجح والاجتهاد والتامل في نفس
الصيغة ليتحقق كونه من اقسام النظم صيغة ولغة فان المشترك موضوع لمعان متعددة
يحتمل كلا منها على سبيل البدل فاذا حمل على احدها بالنظر في الصيغة الى اللفظ الموضوع لم
يخرج عن اقسام النظم صيغة ولغة خلاف ما اذا حمل عليه بقطعي فانه يكون تفسيرا لا تاويلا
او بقياس او خبر واحد فانه لا يكون بهذا الاعتبار من اقسام النظم صيغة ولغة وكذا
اذا لم يكن مشتركا بل خفيا او مجملا او مشكلا فازيل خفاؤه بقطعي او ظني كذا في التلويح
ثم المشترك يدل بنفسه على احد معنييه والقرينة لدفع المزاحمة فلا يكون دلالته عليه
بواسطة القرينة وتحقيق ذلك ان المقتضي للدلالة على معنى متحقق وهو الوضع
شخصا الا ان المزاحم مانعه والقرينة دافعة للمانع وليس عدم المانع من تتمة المقتضي
واما المجاز فلا يدل على معناه المجازي بنفسه بل بواسطة القرينة فهي من تتمة المقتضي
وهو الوضع نوعا فظهر الفرق بين قرينة المجاز وقرينة المشترك وبين ولا لسهما
كذا ذكره بعض الفضلاء

مضاف الى الصيغة وقيل المراد بغالب الراي التامل منه

وحكمه على احتمال للغلط ان كان معولا به في ذا الخط

اي حكم الماول ان يعمل به على احتمال الغلط لانه ان ثبت بالراي فالاحظ للراي في اصابة
الحق على سبيل القطع وان ثبت بخبر الواحد او القياس فهو ظني فهو كذلك وجد ما غلب
على ظنه طهارته وجب عليه الوضوء به حتى اذا تبينت نجاسته تلزمه الاعادة

والظاهر اسم للكلام ان ظهر منه المراد صيغة وما استتر

شروع في بيان التقسيم الثاني باعتبار ظهور الدلالة فالظاهر اسم للكلام ظهر المراد
منه بصيغته فالظاهر علم لهذا النوع من الكلام فلا دور في اخذ الظهور اللغوي في تعريفه
وهذا على وفق ما في المنار مشعرا بان المعتبر في ظهور المراد منه سواء كان الكلام مسوقا
له اولا وهو الذي حققه صاحب التحقيق والمشهور بين المتاخرين انه يشترط فيه

عدم كونه مسوقا للمعنى فهو على هذا مباين للنص كما سيأتي وان اشتركا في احتمال التخصيص والتأويل وانما لم يقيده بالاحتمال المذكور لما سيأتي من تقييد النص به فيعلم التقييد هنا بالطريق الاولى ∴

∴ وحكمه لاشك ايجاب العمل ∴ بظاهره اتفاقا واحتمل ∴

اي حكم الظاهر انه يجب العمل بما ظهر منه اتفاقا واما الخلاف في انه هل يوجب الحكم قطعا اوظنا فعند العراقيين القطع وعند الماتريدي واتباعه الظن وهو قوله عامة الاصوليين

∴ والنص ما يكون منه اظهرا ∴ بما له سوق الكلام قررا ∴
∴ لا صيغة والحكم ايجاب العمل ∴ به وللتاويل ايضا احتمل ∴
∴ مثال دين ما اتى مهذبا ∴ في اية البيع وتحريم الربا ∴

يعني ان النص ما يكون اظهر من الظاهر واظهريته بسوق الكلام له لا بنفس الصيغة فان اطلاق اللفظ على المعنى شيء وسوقه له شيء آخر غير لازم للاول فاذا دلت القرينة على ان اللفظ مسوق له فهو نص فيه ماخوذ من نصصت الشيء اذا رفعته وحكمه ايضا وجوب العمل به لكنه يحتمل التاويل بحمل الكلام على غير الظاهر من المجاز ونحوه وقوله مثال دين اي الظاهر والنص ما اتى به في اية حل البيع وتحريم الربا من قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا فانه ظاهر في حل البيع وتحريم الربا بنصف التفرقة بينهما ردا على الكفرة القايلين بتماثلهما فالكلام الواحد بعينه يجوز ان يكون ظاهرا في معنى نصا في معنى آخر كما يجوز ايضا ان الكلام ظاهرا باعتبار لفظ نصا باعتبار لفظ آخر كقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فان لفظ انكحوا ظاهر في حل النكاح الا انه مسوق لاثبات العدد باعتبار قوله مثنى وثلاث ورباع فكان نصا في اثبات العدد كما في التلويح ∴

∴ وما عليه زاد فالمفسر ∴ وفيه للتخصيص اصلا يذكر ∴
∴ كلا ولا تاويل وهو للعمل ∴ يكون موجبا وللنسخ احتمل ∴

يعني ان المفسر ما زاد ظهورا على وجه لا يبقى فيه احتمال التخصيص ان كان عاما والتاويل ان كان خاصا وهو من المفسر وهو الكشف فيراد به كشف لا شبهة فيه وهو القطع بالمراد وهذا حرم التفسير بالراي كما قال عليه الصلاة والسلام من فسر القرآن برايه

فليتبوا

[illegible] على النص

عند عامة الاصوليين حكمه وجوب العمل عاجتماع اللفظ ظاهرا لا قطعا وجوب اعتقاد ان ما اراده الله تعالى خص كما ان حكم الخاص والعام عندهم كذلك لاحتمال التخصيص وعندنا الخاص يفيد العمل قطعا ومع اح

والمراد عدم احتمال النسخ فى زمانه عليه الصلاة والسلام اذ الحكم حقيقة عرفية فيه وهو المراد بالحكم هنا واما بعد زمانه عليه الصلاة والسلام فجميع القرآن حكم فمن قسم الحكم هنا الى المحكم لنفسه ولغيره وفسره بالحكم بعد انقطاع الوحى فقد خرج عن الصدد وحكمه وجوب العمل به على سبيل القطع كالآيات الدالة على توحيد الله تعالى وتجيده كآية الكرسي وسورة الاخلاص هكذا ذكره والاولى كما قال البعض ان يمثل له بقوله عليه الصلاة والسلام الجهاد ماض الى يوم القيمة فانه يفيد حكما فقهيا بخلاف ما ذكر من الآيات المفيدة لاصول الدين

∴ لكن لدى التعارض التفاوت ∴ من غير ريب ظاهر وثابت
∴ فيترك الادنى هنا بالاعلى ∴ من ذاك الانكاح اصلا
∴ بل متعة فيما اذا تزوجا ∴ هذا الى شهر وما تحرجا

يعنى ان التفاوت المذكور بين هذه الانواع الاربعة ظاهر وثابت عند التعارض اذ حينئذ يترجح الاعلى على الادنى فيترك الادنى فيترجح النص على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل والمراد بالتعارض هنا تقابل الحجتين بان تقتضى احديهما خلاف ما تقتضى الاخرى سواء كانتا متساويتين فى القوة اولا كما ذكره القاآنى وغيره كما فى قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فانه ظاهر فى حل ما فوق الاربع من غير المحرمات وقوله سبحانه مثنى وثلاث ورباع نص فى وجوب الاقتصار على الاربع فيعمل به وقوله عليه الصلاة والسلام المستحاضة تتوضأ لكل صلاة نص فى عدم وجوب الوضوء لكل صلاة فيعمل به وقوله سبحانه واشهدوا ذوى عدل منكم فانه مفسر فى قبول شهادة العدل لان فايدة الاشهاد القبول ولا يحتمل معنى آخر وقوله سبحانه ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا محكم لا تحتمل التابيد فلا يحتمل النسخ فالاول لعموم يقتضى قبول شهادة المحدود فى القذف اذا تاب لانه يصدق عليه بعد التوبة انه عدل والثانى يقتضى الرد وان تاب فترجح الثانى لانه محكم كذا فى شروح المغنى مع ما فيه من التامل ومثل صاحب التبيين وتبعه بعض شارحى المنار بقوله سبحانه اقيموا الصلاة فانه ظاهر يفهم العارف باللسان نص لان الكلام سيق له مفسر من حيث ان الصلاة كانت مجملة بينها الشارع بقوله وفعله ثم كانت تحتمل ان لا يتكرر وجوبها لان الامر لا يقتضى التكرار وقوله تعالى ان الصلاة كانت على المومنين كتابا موقوتا اى فرضا موقتا يقتضى التكرار فهى محكمة فى التوقيت فترجحت وردوا بان الثانى لا يدل الا على ان الصلاة موقتة لها وقت تفعل فيه واما التكرار فلا وقوله من ذاك الخ اى من اجل ان الادنى يترك بالاعلى

قلنا

فى مدلوله يحتمل انه متعلق بالمحذوف اى كائن على التوقيت وقوله صلى الله عليه وسلم المستحاضة تتوضا لوقت كل صلوة

وهذا على ان الكلام مسوق لبيان الصلاة فانه ظاهر يفهم العارف باللسان نص لان الكلام سيق له مفسر من حيث ان الصلاة كانت مجملة بينها الشارع بقوله وفعله ثم كانت تحتمل ان لا يتكرر وجوبها لان الامر لا يقتضى التكرار وقوله تعالى ان الصلاة كانت على المومنين كتابا موقوتا اى فرضا موقتا يقتضى التكرار فهى محكمة فى التوقيت فترجحت وردوا بان الثانى لا يدل الا على ان الصلاة موقتة لها وقت تفعل فيه واما التكرار فلا وقوله من ذاك الخ اى من اجل ان الادنى يترك بالاعلى

قلنا ايما اذا تزوج هندا الى شهر قايلا تزوجتك الى شهر مثلا انه متعة لان تزوجتك نص فى النكاح لكنه يحتمل المتعة مجازا وقوله الى شهر مفسر فى المتعة اذ النكاح لا يحتمل التوقيت فترجح المفسر وحمل النص عليه كما فى شروح المغنى وهذا وان كان كلاما واحدا لكنه بمنزلة كلامين تقديرا نظرا الى ان النكاح لا يقبل التوقيت فصار قوله الى شهر بمنزلة كلام مستقل وهذا كما مثلوا بقول القايل دارى لك هبة سكنى لان اول الكلام لما كان مقتضيا تمليك العين وآخره تمليك المنفعة نزل منزلة كلامين والمقصود من التمثيل التقريب فلا اعتراض

∴ ثم الخفى ما مراده خفى ∴ بعارض لا صيغة فليعرف ∴

شروع فى بيان الاربعة المقابلة لهذه الاربعة المذكورة ووجه الحصر ان المراد من اللفظ اذا خفى فخفاؤه اما لنفس اللفظ او لعارض الثانى يسمى خفيا والاول اما ان يدرك المراد منه بالعقل اولا الاول يسمى مشكلا والثانى اما ان يدرك بالنقل اولا يدرك الاول المجمل والثانى المتشابه فهى اقسام متباينة بلا خلاف فالخفى ما خفى المراد منه بعارض لا بالصيغة فهو مقابل للظاهر وانما جعل مقابلا له مع ان ظهور الظاهر بنفس اللفظ وخفاء الخفى لعارض لا بنفس اللفظ لان الخفاء بنفس اللفظ فوق الخفاء لعارض فلو كان الخفى ما يكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن فى اول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا للظاهر كذا فى التلويح قال صاحب التحقيق وقد يطلق على كل واحد من المتقابلين اسم الضد فى اصطلاح الفقها كانهم اراد وا بالضد ما يقابل الشئ ولا يجتمع معه فى محل واحد فى زمن واحد من جهة واحدة ثم الخفاء ان كان وجوديا كالظهور فهما متضادان حقيقة وان لم يكن كذلك فى هذا الاصطلاح ثم قال ولا يمنع من التضاد اختلاف المحل كذا اختلاف الجهة يوضحه ان الخفاء الخفى وان كان بسبب عارض غير الصيغة فهو متحقق فى نفس الكلام فان آية السرقة نفسها خفية فى حق الطرار والنباش وان كان الخفاء بعارض واذا كان الخفاء متحققا فى نفس الكلام كان مضادا للظاهر من الوجه الذى تحقق فيه الخفاء وهذا استحال ان يكون ظاهرا فيما صار خفيا فيه فثبت ان الخفى على التفسير المذكور ضد الظاهر انتهى وبهذا عرفت ان اجتماع الضدين فى موضوع واحد غير محال اذا اختلفت الجهة لاحاظ وهذا نظير ما قالوا فى كبر شخص واحد وصغره بالنسبة الى شخصين وبقوله لعارض خرج المشكل والمجمل والمتشابه ∴

وحكم الفكر كيما يعرفا للنقص او زيادة فيه اختفى
كاية السرقة فى الطرار لذلك النباش فى اعتبار

اى حكم الخفى ان يعمن فيه النظر ليعرف ان اختفا ما خفى هل للنقص او لزيادة فيه كاية السرقة وهى هنا بالفتح وسكون الراء كما فى القاموس اختاره للوزن وذلك ان السرقة ظاهرة المعنى لكن خفى معناها فى حق الطرار فان معناها اخذ مال الغير ظلما وهو يقظان حاضر قاصد لحفظه بضرب غفلة منه وفى المغرب الطرار الذى يطر الهميان اى يشقه ويقطعه وكذا النباش فى اعتبار الخفا وهو سارق الكفن بعد الدفن فان اختصاص كل منهما باسم اوجب الخفا فى كونهما من افراد السرقة الى ان ظهر بالتامل ان معنى السرقة فى الطرار بزيادة فيثبت فيه حد السرقة دلالة لانه ساو فى النباش بنقصان باعتبار اختلال الحرز فلم يثبت الحد فى حقه وهذا ما ذكره الاصوليون لكن الفقها فرقوا فى الطرار بينما اذا طرصرة خارجة عن الكم حيث لا يقطع وبينما اذا طرصرة داخلة فيه حيث يقطع واما النباش فلا فرق بين ان كان القبر فى بيت مقفل او فى غرم او سرق الكفن او غيره ذكره ابن نجيم

والمشكل الداخل فى اشكاله ارنى على الخفى فى ضواله

الاشكال بفتح الهمزة الامثال والمراد بها ما فوق الواحد فالمشكل ما اخوذ من اشكل على الامر اذا دخل فى اشكاله وامثاله ولذا قيل ان المشكل كرجل تغرب عن وطنه فاختلط باشكاله من الناس فيطلب موضعه ويتامل فى اشكاله ليوقف عليه بخلاف الخفى فانه لم يدخل فى اشكاله فهو كرجل اختفى فاذا طلب عرف من غير كثير تامل قال فى التقويم المشكل هو الذى اشكل على السامع طريق الوصول الى المعنى الذى وضع له الواضع الاسم او ارادة المستعير لدقة المعنى فى نفسه لا بعارض فكان خفاؤه فوق الذى بعارض وهذا هو معنى قولنا ارنى على الخفى اى زاد عليه لان ذاك ضد الظاهر وهذا ضد النص

وحكم اعتقادنا الخفيه فيما يزاد منه فى القضيه
والجهد فى تطلب مع النظر حد ليظهر المراد المعتبر

اى حكم ان نعتقد حقيقته فيما اريد منه وان نجهد فى طلبه مع النظر فيه حد ليظهر المراد منه وذلك بان ننظر اولا فى مفهومات اللفظ جميعها فنضبطها ثم نتامل فى استخراج

المراد

المراد وذلك مثل قوله تعالى نساؤكم حرث لكم فاتوا حرثكم انى شئتم فانها مشكلة من حيث معناها فى حق دبر المراة اهو مثل قبلها فى الحل او مثل دبر الرجل فى الحرمة فتطلبنا معنى انى فوجدناها مشتركة بين معنى كيف لقوله تعالى انى يحى هذه الله بعد موتها ومعنى اين كقوله سبحانه انى لك هذا ثم تاملنا بينهما فوجدناها بمعنى كيف فى هذا الموقع لان الله تعالى سماهن حرثا اى مزرعا للاولاد والدبر موضع الفرث لا الحرث والله تعالى حرم الوطى فى القبل حالة الحيض للاذى العارض والاذى اللازم بطريق الاولى ولا يرد عليه ما قيل من ان انى من قبيل المشترك قبل التامل ومن قبيل الماول والمفسر بعده فلا يكون قسما آخر لان كون انى مشتركة لا ينافى كون الاية مشكلة لان الاشتراك منشأ كلة انى والاشكال وقع فى حق الاتيان فى دبر النسوان اهو حرام كدبر الذكران او حلال كقبل النسا والجهتان متغايرتا والاية الواحدة تجوز ان تسق باسمين متضادين من جهتين مختلفتين كاية السرقة ظاهرة فى بيان القطع خفية فى الطرار والنباش بجملة فى حق مقدار النصاب ذكره الهندى ومن المشكل لدقة الاستعارة قوله تعالى قواريرا من فضة او القوارير لا تكون من الفضة وما كان من الفضة لا يسمى قوارير فتطلبنا المراد وتاملنا فوجدنا الفضة مشتملة على خاصة ذميمة هى انها لا تحكى ما فى بطنها وحيله وهى بياضها والزجاج على عكسها فعلمنا ان تلك الاوانى تشتمل على صفاء الزجاج وبياض الفضة وحسنها وعد بعضهم من امثلة المشكل قوله عليه الصلاة والسلام من قرا يسين كما كان كمن قرا القرآن عشر مرات فان فيه تفضيل الشئ على نفسه وبعد التامل يعرف ان المراد عشر مرات ليس فيها سورة يسين وقوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر فان فيه تفضيل الشئ على نفسه بثلاث وثمانين مرة وبعد التامل علم ان المراد الف شهر ليس فيها ليلة القدر ورد ٥ الهندى بان للاية مفهوما واحدا واللفظ مطلق محتمل لصفتين اى متواليه وغير متواليه فالاشتباه بعارض فكان من قبيل الخفى

والمجمل الذى مراده اختفى بنفس لفظه فذا لمن يعرفا
الا بالاستفسار من اجملا مثل الوبا اذ الحديث فصلا
وحكم اعتقادنا فنعرف حقيقة المراد والتوقف
الى البيان وهو كالصلاة من غير ما شك وكالزكاة

المجمل من اجل الاعراء ابهم وهو الذي خفي المراد منه بنفس اللفظ حتى لا يدرك الا بالاستفسار
من المجمل سواء كان لتزاحم المعاني المتساوية كالمشترك او لغرابة اللفظ كالهلوع او لانتقال
من معناه الظاهر الى غير معلوم فخرج الخفي والمشكل لانهما يدركان بالطلب والتامل وكذا
يخرج المتشابه لانه لا يدرك بالاستفسار لانقطاع الرجا من بيانه كما سياتي فمن قال من شراح
المنار تبعا للفناري ان الحد ليس بمانع لصدقه على المتشابه فقد تساهل وحكم اعتقاد
حقيقة المراد منه والتوقف فيه في حق العمل به الى البيان ثم ان كان البيان قطعيا كبيان الصلاة
فانها لغة الدعاء وهو ليس بمراد فكانت مجملة فبينها الشارع بقوله وفعله وكذا الزكاة
فانها لغة النماء فبينها الشارع بقوله هاتوا ربع عشر اموالكم صار مفسرا وان كان
ظنيا كبيان مقدار المسح صار مؤولا وان لم يكن لا قطعيا ولا ظنيا خرج عن حيز الاجمال
الى حيز الاشكال يجب الطلب والتامل كما لربا اذ بينه النبي عليه الصلاة والسلام بالاشياء
الستة وهو اسم جنس محلى باللام فيكون مستغرقا لجميع الانواع والنبي عليه الصلاة
والسلام بينه بالاشياء من غير قصر عليها اذ لا شيء من اوقات القصر في الحديث وانعقد
الاجماع ايضا على عدم القصر فبقي الحكم فيما وراء الستة غير معلوم كما كان قبل البيان
لكنه لما احتمل الوقوف على ما وراءها بالتامل والاستدلال كان مشكلا لا مجملا وبعد
الادراك بالتامل صار مؤولا فيجب العمل فيه بغالب الظن كذا قالوا

اما الذي يكون قد تشابها ... وسد عن البانا ابوابها
فان اسم للذي قد انقطع ... رجاء علمنا به اذا امتنع
مثل المقطعات في بدا السور ... والنص في سمع الامر والبصر
والحكم الاعتقاد والتوقف ... فيه فيجي يوم القيام يعرف

يريد ان المتشابه الذي سدت ابواب الانباء عن الوصول الى المراد به هو اسم للذي
انقطع رجاء العلم به فلا يرجى درکه في هذه الدنيا لان الحكمة في ابتلاء الراسخين في
العلم بعدم الوصول اليه فان ابتلاء الراسخ بعدم العلم اعظم من ابتلاء ذي الجهل بطلب
العلم لان البلوى في ترك المحبوب اعظم من البلوى بتحصيل غير المراد واشق فكانت
حوامیت بذلك لانها اسما اكثر ثوابا وهذا هو مذهب عامة اهل السنة من مشايخ سمرقند وذلك كالمقطعات
الحروف يجب ان يقطع في اوايل السور المتكلم محل سنها عن الاخر
على هيئة
وكالوجه والعين واليد والقدم والمجي وجواز الرؤية بالعين

وامثال

وامثال ذلك مما دلت النصوص على ثبوتها لله تعالى مع القطع بامتناع معانيها الظاهرة
لتنزهه جل شانه عن الجسمية والجهة والمكان فهذا كله من قبيل المتشابه فحكمه انا
نعتقد حقيقته ولا ندرك حقيقة كيفيته قال فخر الاسلام هذا في حقنا واما النبي عليه
الصلوة والسلام فكان يعرف المتشابهات كلها وحيث كان انقطاع الرجا للابتلا كان
مقيدا بدار الابتلا فينكشف في العقبى وهذا القول بناء على قراءة الوقف على الا الله
في قوله سبحانه وما يعلم تاويله الا الله الاية وهو الاليق لانه لما ذكر ان القرآن متشابها
جعل الناظرين فيه فريقين الزايغين عن الطريق والراسخين في العلم اي الثابتين
الذين لا يتزلزلهم استئثارا لهم فجعل اتباع المتشابه حظ الزايغين بقوله فاما الذين في
قلوبهم زيغ الاية وجعل اعتقاد الحقيقة مع العجز عن الادراك الاحظ الراسخين بقوله
سبحانه والراسخون في العلم يقولون امنا به اي نصدق بحقيقته علمنا او لم نعلمه
اذ هو من عند الله وذهب كثير من الائمة الى ان للراسخين حظا في العلم وان الوقف
على قوله سبحانه والراسخون في العلم لانه لو لم يكن لهم حظ في العلم به سوى ان يقولوا امنا
به كل من عند ربنا لم يكن لهم فضل على غيرهم ممن يقول ذلك ايضا ولم يزد المفسرون ويؤولون
المتشابه ولم نزههم وتفوقوا في شيء منه ولانه لو لم يعلم لزم الخطاب بما لم يفهم قيل القول الاول
اسلم والثاني احكم قال العلامة التفتازاني وقد يقال ان التوقف انما هو عن طلب العلم
بحقيقة الظاهر والاية انما تكلموا في تاويله ظاهرا لا حقيقة وبهذا يمكن ان يدفع نزاع
الفريقين ثم قال والحق ان هذا لا يختص بالمتشابه بل اكثر القرآن من هذا القبيل لانه
بحر لا تنقضي عجايبه ولا تنتهي غرايبه فاني للبشر الغوص على لآليه والاحاطة بكنه ما فيه
ومن هنا قيل انه معجز بحسب المعنى ايضا

ثم الحقيقة اسم لفظ يقصد ... معناه بالوضع اذا ما يورد

شروع في القسم الثالث الذي هو الحقيقة والمجاز والصريح والكناية ووجه الحصر ان اللفظ
اما ان يراد به ما وضع له او غير ما وضع له لعلاقة الاول للحقيقة والثاني المجاز وكل واحد
منهما اما ان ينكشف المراد منه في نفسه اولا فالاول الصريح والثاني الكنايه فكلام الصريح
والكناية لا يباين الحقيقة والمجاز في اصطلاح الاصوليين بخلاف الكناية عند علماء البيان
لانها عندهم لفظ مستعمل في معناه الموضوع له لكن لا ليكون متعلق الاثبات والنفي

ومرجع الصدق والكذب بل لينتقل منه الى ملزومه ليكون هو المناط والمرجع في ذلك
فالكناية عندهم من قبيل الحقيقة خلافا لما صرح به في المفتاح وغيره فالحقيقة اسم
للفظ يقصد به عند الاستعمال معناه الموضوع له وانما قيد بالاستعمال كما اشار بقوله
اذا ما يورد لان اللفظ قبل الاستعمال لا يوصف بالحقيقة والمجاز وهذا كما اشار اليه في
المنار بقوله الحقيقة اسم لكل لفظ اريد به ما وضع له لان مراده الارادة عند الاستعمال
لا بمعنى ان اراد بالارادة الاستعمال كما قيل بل لعدم تحقق ارادة ما وضع له حين الوضع
اذ هو في ذلك الحين لم يرد به ما وضع له لاستلزامه سبق الوضع عليه فما اورد عليه
من انه يلزم ان يكون اللفظ في ابتداء الوضع حقيقة غير وارد سيما والمراد ما وضع له من
حيث انه موضوع له كما ان المراد بالمجاز لفظ اريد به غير ما وضع له من حيث انه غير الموضوع
له لما ان قيد الحيثية مرعي في الامور التي تختلف باختلاف الاعتبار الا انه كثيرا ما
يحذف هذا القيد لوضوحه خصوصا عند تعليق الحكم بالوصف المشعر بالحيثية
ولولا اعتبار قيد الحيثية لاختل كل من تعريفي الحقيقة والمجاز كما ذكر في التلويح
وغيره وبيانه ان الحقيقة ثلاثة انواع لغوية ان نسبت الى واضع اللغة كالانسان للحيوان
الناطق وشرعية ان نسبت الى الشارع كالصلاة للاركان المخصوصة فانها حقيقة
فيها شرعا وان كانت حقيقة في الدعا لغة وعرفية ان نسبت الى العرف خاصا كالرفع
والنصب والجر للنحاة او عاما كالدابة فانها في العرف العام حقيقة في ذوات الاربع
بخصوصها وان كانت لغة حقيقة فيما يدب على الارض مطلقا فاللفظ بالنسبة الى
المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا من جهتين فان الصلاة في الدعا حقيقة لغة
مجاز شرعا وفي الاركان المخصوصة مجاز لغة حقيقة شرعا بل من جهة واحدة باعتبارين
كلفظ الدابة في الفرس ان كان من حيث انه من افراد ما دب على الارض فحقيقة لغة
مجاز عرفا وان كان من حيث انه من افراد ذوات الاربع فمجاز لغة حقيقة عرفا لان اللفظ
لم يوضع في اللغة للمقيد بخصوصه ولا في العرف للمطلق في اطلاقه واذا كان كذلك
فلفظ الصلاة في الشرع مجاز في الدعا مع انه مستعمل في الموضوع له في الجملة وحقيقة
في الاركان المخصوصة مع انه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة ولفظ الدابة في الفرس
من حيث انه من افراد ذوات الاربع مجاز لغة مع كونه مستعملا فيما هو من افراد الموضوع

له في الجملة ومن حيث انه من افراد ما يدب على الارض حقيقة لغة مع كونه مستعملا في غير
ما وضع له في الجملة فلولا قيد الحيثية لانتقض التعريفان جمعا ومنعا وهو ظاهر فبقيد
الحيثية لا انتقاض لان استعمال لفظ الصلاة في الدعا عاشرعا لا يكون من حيث انه موضوع
له ولا في الاركان المخصوصة من حيث انها غير الموضوع له وكذا لفظ الدابة في الفرس في
اللغة لا يكون مجازا الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ذوات الاربع خاصة وهو
بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم يوضع في اللغة لها بخصوصها ولا تكون
حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ما يدب على الارض وهو نفس الموضوع
له لغة وتمام في التلويح

وحكم وجود ما به تقصد ان للخصوص او عموم ذا يرد

اي حكم وجود ما تقصد به من معناه الموضوع هو له سواء كان خاصا او عاما كقولك تعالوا
اركعوا فانه خاص في المامور به عام في المامور

اما المجاز فاسم لفظ يقصد به سوى موضوعه اذ يورد
لما يكون ثم من مناسبه وان تكن علاقة المصاحبه

يعني ان المجاز اسم لفظ يقصد به اذ يورد في الاستعمال معنى غير معناه الموضوع له
لمناسبة بينه وبين معناه الموضوع له وان كانت تلك المناسبة علاقة المصاحبة والمجاورة
بينهما كاستعارة اسم السما للمطر والسبب للمسبب والعلة للمعلول كما سياتي وقوله
اريد به سوى موضوعه يعني اريد به معنى غير معناه الموضوع له فخرجت بذلك الحقيقة
وخرج بقوله لما يكون ثم من مناسبة الغلط كاطلاق الارض على السما واما الغزل فان
اريد به معنى غير ما وضع فهو خارج بما خرج به الغلط وان لم يرد به معنى فهو
غير داخل واما مجاز الزيادة نحو قوله تعالى ليس كمثله شئ على القول بزيادة الكاف
فذكر بعض شارحي المنار انه داخل في الحد لان له معنى هو تاكيد التشبيه وهو
معنى غير موضوع له لانه موضوع للتاسيس وانت خبير بان المراد بالمعنى في تعريف
الحقيقة والمجاز المعنى الذي وضع اللفظ بازائه وكان مدلولا له ولا ريب ان
التاكيد ليس مدلولا للحرف الزايد وانما اتى بالحرف الزايد لغرض التاكيد لا انه
يدل على التاكيد دلالة الالفاظ على مدلولاتها والذي يوضح ذلك ان الكاف لم تستعمل

في معنى التاكيد لما بينه وبين معناها الاصلي اعني التشبيه من المناسبة على ما هو منوال
المجاز وذلك ظاهر وهب انه ارتكب في الحرف الزايد ما ارتكب فما يصنع في مجاز النقصان
مثل واسئل القرية بل الحق ما حققه العلامة السعد التفتازاني من ان التعريف المذكور
انما هو للمجاز الذي هو وصف اللفظ باعتبار استعماله في المعنى لا المجاز بالزيادة او النقصان
فالمجاز مقول عليه وعلى ما نحن بصدده بطريق التشابه حيث غير اعراب الكلمة
من نوع الى آخر اذ كان الحكم الاصلي في لفظ المثل النصب فغير الى الجر وفي لفظ القرية الجر فغير
حذف الاهل الى النصب قال السكاكي ورأي في هذا النوع ان يعد ملحقا بالمجاز ومشابها له لا ان
يعد مجازا قال العلامة التفتازاني لا يقال اللفظ الزايد مستعمل للمعنى فيكون مستعملا
في غير ما وضع له ضرورة انا انما وضع للاستعمال في معنى لانا نقول لا نسلم انه مستعمل للمعنى
بل غير مستعمل لمعنى وهو ظاهر والتحقيق ان معنى استعمال اللفظ في الموضوع له وغيره
طلب دلالته عليه واراده منه فمجرد الذكر لا يكون استعمالا ولو سلم فلا يصح ههنا لاشتراط
العلاقة بين المعنيين ؛

وانما كان مشبها بالمجاز لانه افيد الحكم في التقدير غير الاصل الغير الاصل

وحكم وجود ما به قصد ان للخصوص او عموم ذا يرد

اي حكم المجاز وجود المعنى الذي اريد منه سواء كان خاصا او عاما لان الصيغة اذا كانت
للخصوص او العموم لا فرق بينها بين كونها مستعملة في معنى حقيقي او مجازي ؛

والبعض لا عموم فيه قالا فذا ضروري ولا محالا ؛

يعني ان البعض قال لا عموم في المجاز لان المجاز ضروري والضرورة تندفع باراده بعض
الافراد وهو منقول عن بعض الشافعية ؛

لكنما العموم في الحقيقه ليس لذاتها بل الطريقه ؛

ما كان في العموم ذا دلاله فاشتركا في نوع تلك الحاله ؛

رد للقول بان لا عموم في المجاز بان العموم في الحقيقة لا لذات اللفظ من حيث كونه مستعملا
فيما وضع له بل طريقة افادة العموم هو الذي يدل على العموم من الادوات سواء وجد ذلك
في الحقيقة او في المجاز فلا فرق من هذه الجهة بين الحقيقة والمجاز ؛

وكم جرت في الكتاب سوره فكيف قيل فيه بالضروره ؛

يعني كيف يقال ان المجاز ضروري ولو كان ضروريا لم يقع في كلام من نقل عن العجز

والضرورة

والضرورة وقد كثر ذلك في كتاب العزيز قال الله تعالى الله نور السموات والارض وقال
تعالى كلما اوقدوا نارا للحرب اطفأها الله وقال تعالى جدارا يريد ان ينقض واشال
ذلك مع ان في المجاز من لطايف الاعتبارات ومحاسن الاستعارات ما ليس في الحقيقة
فيسوغ لاي متكلم كان العدول اليه لذلك وان اريد الضرورة من جهة الكلام او السامع
بمعنى انه لما تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل على المجاز لئلا يلزم الغا الكلام واخلا اللفظ
عن المراد فلا نسلم ان الضرورة بهذا المعنى تنافي العموم اذ عند الضرورة الى حمل الكلام
على معناه المجازي يجب حمله على ما قصده المتكلم ان عاما وان خاصا بخلاف المقتضى
فانه لازم عقلي غير ملفوظ فيفتقر منه على ما يحصل به صحة الكلام من غير اثبات للعموم الذي
هو من صفات اللفظ فان قيل قد سبق ان العموم انما هو بحسب الوضع دون الاستعمال
والمجاز بالنسبة الى المعنى المجازي ليس بموضوع قلنا المراد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي
والمجاز موضوع بالنوع كذا في التلويح ؛

لذا جعلنا الصاع ذا عموم فيما يحل اذ من المحلوم ؛

ان المراد في حديث ابن عمر هذا وما سواه ليس يعتبر ؛

اي لجريان العموم في المجاز جعلنا لفظ الصاع عاما فيما يحله في حديث ابن عمر وهو قوله
عليه الصلاة والسلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين لان حقيقة
الصاع ليست معتبرة ههنا فان بيع نفس الصاع بالصاعين جايز اجماعا ؛

وما يكن حقيقة لا يرتفع عن المسمى اذ له حقا وضع ؛

دون المجاز ثم ان بها العمل يمكن فليس للمجاز محتمل ؛

بيان لبعض علامات الحقيقة يعني ان اللفظ اذا كان حقيقة في مسماه لا يرتفع عن مسماه
فلا يصح نفيه عنه فلا يقال ان الحيوان المفترس ليس باسد بخلاف المجاز اذ يصح ان
يقال للرجل الشجاع انه ليس باسد وقوله ثم ان بها العمل يعني اذا امكن العمل بالحقيقة
سقط المجاز فليس للعمل به محتمل فاذا قيل رايت يوما حمارا واستقبلني في الطريق اسد
كان اللفظ للبهيمة والسبع لا للبليد والشجاع ولا يكون اللفظ محتملا لهما فيكون مجملا
كما ذهب اليه البعض فالفقر في الايمان الذي عقد لا العزم والنكاح لا لما انعقد ؛

لكنه الوطي وليس يقصد هذا ان في لفظ معا از يرد ؛

تفريع على ما ذكره من الاصل وهو انه لا يصار الى المجاز اذا امكن العمل بالحقيقة وحاصله
ان العقد في قوله سبحانه ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الايه انما هو لمجموع
اللفظ المستتبع لحكمه وذلك بربط اللفظ بالفظ لا يجاب حكم كربط القسم بالمقسم عليه بالثبات
البر وهذا انما يتصور في اليمين المنعقدة في المستقبل لامكان البر لا في الغموس لعدم امكانه
فيها وليس العقد للعزم الذي هو قصد القلب كما يقول به الشافعي رحمه الله تعالى حتى اوجب
الكفارة في الغموس وذلك لان العقد مجاز في العزم ومتى امكن العمل بالحقيقة لا يعدل الى
المجاز وهذا التوجيه على ما في بعض شروح المنار وفي بعضها ان اصل العقد عقد
الحبل وهو شد بعضه ببعض ثم استعير للالفاظ التي عقد بعضها ببعض لايجاب الحكم
ثم استعير لما يكون سببا لهذا الربط وهو العزم فقيل في التوفيق بين التوجيهين ان المراد
بالحقيقة على الاول الحقيقة الشرعيه وان كان ذلك مجازا لغويا او ان المراد المجاز لما كان
اقرب الى الحقيقة والشيء اذا قرب من الشيء اخذ حكمه فسمي حقيقة مجازا وقوله والنكاح الخ
تفريع عليه ايضا يعني ان النكاح للوطئ حقيقة في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء
لا للعقد لكونه مجازا في العقد فلا يعدل اليه صح امكان الحقيقة فتكون حرمة مزينة
الاب على الابن بالنص واما حرمة من عقد عليها الاب فبالاجماع لا بالآية لئلا يلزم الجمع
بين الحقيقة والمجاز وهذا على وفق ما في المنار والمفسرون على ان المراد بالنكاح في الآية
العقد حتى قال في الكشاف لم يرد لفظ في كتاب الله تعالى من النكاح الا في معنى العقد لانه
في الوطئ من باب التصريح ومن آداب القرآن الكناية عنه بلفظ المماسة والقربان انتهى وعليه
حرمة مزينة الاب بدليل آخر وقوله وليس يقصد بالبنا للمجهول اي لا يجوز ان يقصد
المعنى الحقيقي والمعنى المجازي معا بلفظ واحد بان يكون كل منهما مناط الحكم خلافا للشافعي
وبعض اصحابنا رحمهم الله تعالى وانما قيدنا بان يكون كل منهما مناط الحكم لانه لا ريب في جواز
استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراده وهو المسمى بعموم المجاز
كما لا ريب في امتناع كون اللفظ حقيقة ومجازا على تقدير جواز ارادة المعنيين
لانه يكون اللفظ حينئذ مستعملا في غير الموضوع له لان الموضوع له انما هو المعنى الحقيقي وحده
فاستعماله في المعنيين استعمال في غير ما وضع له فيكون مجازا ثم الخلاف انما هو عند
امكان الجمع كرأيت الاسد او الاسدين او الاسود اذا اريد السبع والرجل الشجاع

وجيزة

وحيث لا امكان نحو افعل امر وتهديدا فلا نزاع واما ارادة المعنيين المجازيين معا فلا
يجوز عندنا يمتنا وفي شرح جمع الجوامع صحته اذا قامت قرينة عليهما او تساويا

فليس ثابتا لذي اهل اللغه وليس في كلامهم ما سوغه

اي انما لا يجوز ذلك لعدم ثبوته لغة فان اهل اللغة وضعوا لفظ الحمار مثلا للبهيمة المخصوصة
وصححوا وتجوزوا به في البليد ولم يستعملوه فيهما معا حتى اذا قيل رايت حمارا لا يفهم منه
البهيمة والبليد معا ومنهم من ادعى استحالة الجمع لان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص
فيمتنع استعماله لمعنيين حقيقة في احدهما مجازا في الآخر كما يمتنع استعمال الثوب الواحد
بطريق الملك والعارية واما استعارة الراهن الثوب المرهون من المرتهن فمجاز وتصرفه
فيه بالملكية ولذا لا يضمن المرتهن بهلاكه ولا يسقط الدين ولان الموضوع له بمنزلة
المحل للفظ والشيء الواحد لا يكون مستقرا في محله ومجاوزا اياه ولان المعنى الحقيقي
متبوع والمجازي تابع فهو مرجوح والمرجوح لا يدخل تحت الارادة مع وجود الراجح
ولانه يلزم ارادة الموضوع له لامكان المعنى الحقيقي وعدم ارادته للعدول عنه الى المجازي
وهو محال وبان الحقيقة توجب الاستغناء عن القرينة والمجازية يوجب الاحتياج
اليها وتنافي اللوازم يقتضي تنافي الملزومات ورده العلامة في التلويح بان حديث
الملك والعارية ان كان اثباتا للحكم بطريق القياس فباطل لان الامتناع في المقيس
عليه مبني على المحالية شرعا فمن اين تلزم استحالة اطلاق اللفظ وافادة المعنيين
معا وان كان تمثيلا للمعقول بالمحسوس فلا دليل على دعوى الاستحالة وهي ممنوعة
ودعوى الضرورة فيها غير مسموعة على ان اللفظ عند الجمع يكون مجازا فقط اذ المجموع
غير المعنى الموضوع له ودعوى استقرار اللفظ في المعنى وحلوله فيه ومجاوزه عنه
ممنوعة اذ لا معنى لاستعمال اللفظ في المعنى الا ارادته عند اطلاق اللفظ فلا حلول
واما رجحان المتبوع فلا نزاع فيه اذا دار اللفظ بين المعنيين وانما الكلام فيما اذا قامت
قرينة على ارادة التابع ايضا مثل رايت اسدين يرمي احدهما ويفترس الآخر
ولا خفاء في جواز ارادة التابع فقط بمعونة القرائن فضلا عن ارادته مع المتبوع
ودعوى ان ارادة غير الموضوع له توجب العدول عن ارادة الموضوع له ممنوعة لم لا يجوز
ان يراد المجموع ويكون كل منهما داخلا تحت المراد وكذا القول بتنافي اللوازم لان

ان يراد المجموع ويكون كل منهما داخلا تحت المراد وكذا القول بتنافي اللوازم لان استغناء
الحقيقة عن القرينة معناه ان المعنى الحقيقي يفهم بلا قرينة وهو لا ينافي نصب القرينة على
ارادة المعنى المجازي واذا اريد به ان المجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع
له ينافي الحقيقة فالمشروط بالقرينة انما هو كون اللفظ مجازا لا ارادة المعنى المجازي
الذي يتصل بالمعنى الحقيقي بنوع علاقة وقد تقدم ان اللفظ عند ارادة هذين المعنيين
معا مجاز اذ مجموع المعنى الحقيقي والمجازي معنى مجازي للفظ اذ المجموع غير الحقيقي
الموضوع له وحده وح فالملازم قرينة على انه وحده ليس مراد كما تقدم من مثال
رايت اسدين يرمي احدهما ويفترس الآخر واذا قامت القرينة على ان المعنى الحقيقي
وحده ليس بمراد فلا ينافي ذلك كونه داخلا تحت المراد وبهذا كله عرفت ان ما استدل
به القائلي على منع الجمع بان اللفظ اذا تجرد عن القرينة فاما ان يحمل على حقيقته او
على مجازه او عليهما او لا على واحد منهما والثاني والثالث باطلان اذ اللفظ على التقدير
مجاز فلا بد من القرينة وكذا الرابع باطل اذ يكون اللفظ مهملا او مجملا وذلك خلاف
الاجماع فتعين الاول ثم قال وهذا برهان بديع استنبطته لكنه ينتقض بالكناية
ويمكن الجواب بتخصيص المدعى ليس بحكم الصنيع لا لانتقاضه بالكناية اذ لا نقض
لان الكلام في ارادة المعنيين مقصودا كلا منهما بالحكم كما تقدم والمقصود بالحكم في
الكناية انما هو المعنى الثاني بل لان النزاع كما تبين انما هو عند قيام القرينة على ارادة
مجموع المعنيين اذ عند عدمها يتعين الحقيقة بلا خلاف ثم التحقيق كما في التلويح ان
الخلاف في هذا فرع استعمال المشترك وان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع
فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لا فلا
وان الحق في منع الجمع انما هو الاستناد الى اللغة ثم فرع على ذلك بقوله

وذاك حر الاصل ان بالمال ... اوصى اذ نعوه للموالي
على مواليهم هنا لا يصدق ... ونصفه يحويه فرد معتق

يعني ان حر الاصل اذا اوصى بمال لمواليه لا يتناول لفظ موالي مواليه لان اطلاق المولى
على المعتق حقيقة وعلى معتق المعتق مجاز والجمع بينهما ممتنع فاختص مواليه
بالوصية بخلاف ما اذا كان للموصي موال اعتقهم وموال اعتقوه حيث تبطل الوصية

لان

قال ابن الحاجب في التقريب الجمع بين الحقيقة والمجاز بلفظ واحد ممتنع
عقلا لان ارادتهما حقيقة وحقيقة ومجاز وكل منهما ينافي ارادة الاخر
ورد بان التنافي انما هو في الارادة من حيث هي ارادة والذهن لا يتنبه في حالة واحدة الى
اكثر من امر واحد وانما المختلف فيه هل يمكن ارادة الحقيقة والمجاز بلفظ واحد
في حالة واحدة بان يكون اللفظ بالنسبة الى كل منهما حقيقة وبالنسبة الى الاخر
مجازا فيريد المتكلم بكل منهما ما يريده بالآخر ام لا فالمانع يقول لا يمكن
ذلك لان الحقيقة والمجاز متنافيان والجامع يقول يمكن ذلك لان التنافي انما هو
بالنظر الى القصد والارادة وهما متغايران فلا تنافي بينهما وقد يقال ان المانع
يسلم امكان ذلك عقلا لكنه يدعي امتناعه لغة وعرفا والجامع يسلم ذلك
ويدعي وقوعه لغة وعرفا والله اعلم

لان اطلاق المولى عليهما بالاشتراك ولا عموم للمشترك ولم يبين فبطلت فلذا قيدنا
بحر الاصل هذا واذا لم يكن له مولى بل مولى المولى استحق الوصية اتفاقا لتعين المجاز
ح وقوله ونصفه يحويه الخ يعني اذا كان له معتق بفتح التاء واحدا استحق نصف الموصى به
سواء كان الثلث او اقل او اكثر عند الاجازة او عدم الوارث فالنصف الثاني يرد الى الورثة
عند الامام ولا يعطى لمولى المولى اذ كانوا لما تقدم من امتناع الجمع وعندهما يعطى لمولى
المولى عملا بعموم المجاز وفي ذكر استحقاق الواحد النصف اشارة الى ان الجمع اقله
اثنان كما هنا لما تقدم ان حكم الوصايا كالمواريث واذا كان له اولاد معتق بفتح
التاء فحكمهم عند عدم الكل كما

ولفظة الابن لمن حز يلحق ... ولفظة الابناء ليست تصدق
على بني البنين لا مترا ... ونظم اولاد مستم النسا

يعني لا يلحق غير الحر بالحر في ايجاب الحد كالمنصف والمثلث من الاشربة بقوله عليه الصلاة
والسلام من شرب الخمر فاجلدوه لان الخمر حقيقة التي من ماء العنب اذا غلا واشتد وقذف
بالزبد واطلاقها على غيره مجاز فلا يراد لامتناع الجمع وانما وجب الحد عند السكر بالاجماع
ثم عدم الالحاق بالخمر في الحد اما لحرمة فشابته في الاشربة على ما عرف في الفقه وقوله
ولفظة الابناء الخ يعني لو اوصى لابناء فلان اختص بها بنوه لصلبه لانه الحقيقة ولا شئ
لبنيه بنيه لانه مجاز فلا يراد ان معا وهذا عنده واما عندهما فيستحقها الجميع عملا بعموم
المجاز ولو اوصى لابناء فلان وله ذكور واناث كان للذكور خاصة عنده وعندهما للذكور
والاناث وهو احد قوليه وان كانت له اناث خاصة فلا شئ لهن وان اوصى لاولاده
فللذكور والاناث الصلبية مختلطة او منفردة وان كان له اولاد واولاد ابن فعنده
للاولاد الصلبية وعندهما للجميع وقيل للصلبية خاصة اتفاقا لان الاولاد لا يطلق
عرفا على اولاد الابن بخلاف الابناء كما في التلويح وقوله ونظم مبتدا الخ اي النظم
الكريم وهو قوله سجاية لا مستم النساء وخبره قوله

ليس المراد فيه مسا باليد ... فذا مجاز بلا تردد
هو المراد مثل ما الحقيقه ... فيما مضى من قبل الطريقه

اي ليس المراد في قوله تعالى او لامستم النساء المس باليد الذي هي المعنى الحقيقي للمس

لان المجاز في هذا مراد بلا تردد فان القايل بان المس باليد فاقض مستدلا به قال بان التيمم للجنب جايز مستدلا بالمس حيث تعين المجاز لتجوز الحقيقة التي هي مس باليد لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز وذلك مثلما كانت الحقيقة فيما تقدم من المسايل الثلاث اعني الوصية للموالي والحاق غير المخرجها والوصية لابناء فلان هي الطريقة المرادة قطعا فلا يجوز ان يراد مع ذلك المعنى المجازي لئلا يلزم الجمع ايضا وهذا بناء على ان حقيقة اللمس المس اذا قرن بالمرأة يراد الجماع تقول العرب لمست المراة اذا جامعتها كذا في بعض شروح المنار واذ على الابناء والموالي يستأمن الكفار بالمقال

بظاهر الاسم الفروع تدخل لشبهة بها الامان يحصل

جواب سوآل يرد على المسئلة الاولى والثالثة حاصله ان الكفار لو قالوا امنونا على ابنائنا واولادنا وموالينا فان ابناء هولاء يدخلون في رواية فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فاجاب بان شمول الامان اياهم ليس لتناول اللفظ بل لان الامان لحقن الدم وهو مبني على التوسع اذ الانسان بنيان الرب تعالى فيبنى على الشبهات واسم الابناء قد يتناول الفروع مثل بني هاشم فجعل مجرد صورة الاسم شبهة اثبت بها الامان ثم لما ورد عليه ان الكفار لو قالوا امنونا على ابائنا وامهاتنا لم تدخل الاجداد والجدات ولا شبهة ان ظاهر الاسم يورث شبهة بدخول الاصول في الاباء والامهات اذ المقام في المسئلتين واحد اجاب بقوله

ولكذا الاجداد والجدات ان قيل آباء وامهات

لان ذاك كان ثم بالتبع ففي الفروع لا الاصول يتبع

اي ان الاجداد والجدات وان كانوا بتبعا في تناول الاسم لكنهم اصول خلقة فلا يدخلون بالدليل الضعيف لان الاصالة الخلقية تعارض بخلاف ما ذكر ثم اي هناك في مسئلة ابناء الابناء فانهم تبع صرف غير اصالة وهذا على وفق ما في كتب الاصول واورد عليه ان الاب والام بمعنى الاصل لغة قال تعالى هن ام الكتاب وقال تعالى والد ابائك ابراهيم واسحق الآيه فهلا حملتم الاباء والامهات على الاصول هنا واجاب القاآني بان حمل الاب والام على الاصل مجاز فلا يصار اليه بدون القرينة وانت خبير بانه بعد تسليم مجازيته لا قرينة اوضح من مقام الاستيمان قال في

بالبد ان الجماع مجاز وقد بعض الفقهاء على عكسه حتى نقل عن ابن السكيت اللمس

التحرير الحمل على عموم المجاز في الاصول والفروع اوجه فيدخل الجمع ثم لما كان المقام مظنة سوآل وهو ان يقال ان من حلف لا يدخل دار فلان يحنث اذا دخل دارا يسكنها فلان سواء كانت ملكا له او بطريق الاجارة وكذا العارية مع ان دار فلان حقيقة في الملك مجاز في الاجارة والعارية لصحة النفي في غير الملك وكذا اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان فانه يحنث في الدخول حافيا او منتعلا مع ان وضع القدم حقيقة فيما اذا كان حافيا مجاز فيما اذا كان منتعلا لان وضع الشئ في الشئ ان يجعل الثاني ظرفا له بلا واسطة كوضع الدراهم في الكيس والكيس في البيت فكان في هذين المسئلتين جمع بين الحقيقة والمجاز اجاب بقوله

لكن شمول الملك والاجاره في حلفه لا يدخلن داره

كحلفه في نفي وضعه القدم في داره فالحنث فيه يلتزم

ان يدخل الدار هنا بالنعل او حافيا فليس من ذا الفصل

واما المجاز ذو شمول لنسبة السكنى والدخول

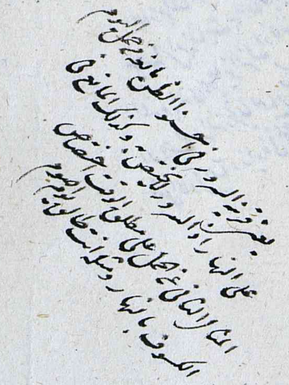
يعني ان ذلك ليس من هذا الفصل اي فصل الجمع بين الحقيقة والمجاز وانما هو من عموم المجاز وهو استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي مرادا من ارادته وذلك لان وضع القدم مجاز في الدخول كون المعنى الحقيقي مهجورا اذ لو اضجع ووضع القدمين في الدار وكان باقي جسده خارجها لا يقال انه وضع القدم فيها ولذا لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث كما ذكره قاضيخان فان ذلك حقيقة لغوية وهي مهجورة فلا يحنث بها ولم حقيقة عرفية وهي الدخول ماشيا وهي غير مهجورة حتى لو نواها لم يحنث بالدخول راكبا كما لو نوى الدخول حافيا لم يحنث منتعلا وله مجاز وهو الدخول من باب السبب وارادة المسبب فيحنث على اي كيفية دخل باعتبار عمومه عند عدم النية وكذا يراد بدار فلان كون الدار منسوبة اليه بالسكنى اما حقيقة وهو ظاهر او دلالة بان تكون ملكا له فيتمكن من السكنى فيها فيحنث في دار تكون ملكا لغلامه ولا يكون ساكنا فيها سواء كان عزم ساكنا فيها او لا لقيام دليل السكنى التقديري وهو الملك كما صرح به في الظهيرية والخانية لكن ذكر شمس الايمة انه لو كان عزم ساكنا فيها لا يحنث لانقطاع النسبة بفعل

غيره كما في التلويح واختار صاحب المنار ما ذهب اليه شمس الائمة فانه قال فيه ان عموم المجاز هو نسبة السكنى ثم قال في شرحه انه اذا كان الساكن في الدار غير فلان لم يحنث وان كانت مملوكة لفلان لعدم شرط نسبة السكنى وان اضيفت اليه باعتبار الملك فمن قال من شراح المنار ان الاضافة في لا يدخل دار فلان مطلقه معناها كون الدار منسوبة اليه بوجه ثم قال فعلى هذا لو قال المصنف وكونها منسوبة اليه بوجه مكان قوله ونسبة السكنى لكان اظهر فقد فسر كلامه بما لا يرضاه لانه لو اريد بالاضافة كون الدار منسوبة اليه بوجه كان موجبه الحنث فيما اذا كانت الدار ملك فلان وكان غيره ساكنا فيها لوجود الاضافة الى فلان بوجه وهو الملك وقد صرح صاحب المنار في شرحه بخلافه كما سمعت

واليوم للوقت وذاك يشمل ... فالليل كالنهار فيه يدخل
فحنثه بات يوم يقدم ... حر بطلق القدوم يجزم

جواب عما يورد في هذا المقام من انه اذا قال لعبده انت حر يوم يقدم زيد فقدم ليلا او نهارا يحنث مع ان اليوم حقيقة في النهار مجاز في الليل فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وحاصل الجواب ان المراد باليوم مطلق الوقت وهو شامل الليل والنهار بعموم المجاز ولا جمع فيه ووجهه ان اليوم اذا تعلق بفعل لا يمتد كالتحرير كان لمطلق الوقت مجازا واذا تعلق بفعل يمتد يراد حقيقته وهو النهار والمراد بالممتد ما يصح تقديره بمدة مثل لبست الثوب يوما وركبت الفرس يوما بخلاف قدمت يومين ودخلت ثلاثة ايام وذلك لان اليوم حقيقة في النهار فلا يعدل عنه الا عند تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذي تعلق به اليوم غير ممتد لان الفعل المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة تقدير في دون ذكره يقتضي كون الظرف معيارا غير زايد عليه مثل صمت الشهر يدل على صوم جميع ايامه بخلاف صمت في الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف فيكون معيارا له فيصح حمل اليوم على حقيقته واذا لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف لان الممتد لا يكون معيارا لغير الممتد فلا يصح حمل اليوم على النهار الممتد بل يجب ان يكون مجازا عن جزء من الزمان لا يعتبر في العرف ممتدا وهو الان سواء كان من الليل او النهار والحاصل ان الفعل اذا كان غير ممتد لا يمكن حمل اليوم على حقيقته فيصار الى المجاز والقرينة ح عدم امكان الحقيقة واذا كان ممتدا امكنت الحقيقة فلا يصار الى المجاز وليس في ذلك استعار

باحتياج الحقيقة الى القرينة كالمجاز كما ظن هذا واما ما وقع في كلام صاحب الهداية وغيره مما يشعر بان المعتبر هو المضاف اليه حيث قال في مثلثات طالق يوم اتزوجك او كلمك ان التزوج والتكلم لا يمتد ففي التلويح انه من مسامحاتهم حيث لم يختلف الجواب لتوافق المتعلق به والمضاف اليه الامتداد وعدمه اما اذا اختلف كما مر في بيدك يوم يقدم فقد اتفقوا على اعتبار ما تعلق به الظرف لا ما اضيف اليه حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر بيدها لان كون الامر بيدها مما يمتد واما جعلوا التكلم غير ممتد مع انه يقبل التقدير بالمدة وجعلوا الضرب والحلق والركوب مما يمتد لان امتداد الاعراض انما هو بتجدد الامثال والجلوس ونحوه مما يكون في المرة الثانية مثله في الاولى فجعل كالعين الممتد بخلاف الكلام فان المتحقق في المرة الثانية لا يكون مثله في الاولى فلا يتحقق تجدد الامثال وانما جعلوا التخيير والتفويض مما يمتد والطلاق والعتاق مما لا يمتد مع انه ان اعتبر الانشاء والحدوث فالكل غير ممتد وان اعتبر الكون على صفة التفويض والطلاق والعتاق مثلا فالكل ممتد لان المراد في الطلاق والعتاق وقوعهما اذ لا فايدة في تقييد كونها مطلقة وكونه معتقا بالزمان لانه لا يقبل التوقيت بالمدة بخلاف التخيير والتفويض لانه يصح كونه يوما ويومين واما ما ذكروا في امرك بيدك اليوم وغدا ان يدخل الليل فليس بناء على ان اليوم لمطلق الوقت بل على انه بمنزلة امرك بيدك يومين وفي مثله يستتبع اسم اليوم الليلة بخلاف ما لو قال امرك بيدك اليوم وبعد غد فان اليوم المفرد لا يستتبع ما بازائه من الليل ولم يعتبروا الامتداد وعدمه في الفعل الذي اضيف اليه اليوم مع ان اليوم ظرف له ايضا فيمتد بامتداده كالفعل الذي هو متعلق اليوم لان الفعل المضاف اليه ظرف من حيث المعنى الا انه لم يتعلق به بتقدير في حتى يلزم كون الظرف معيارا له فيوم يقدم زيد بمنزلة اليوم الذي يقدم فيه زيد وكذا يوم يركب ويكفي وقوع الفعل في جزء من اجزاء اليوم وقد يجاب بان ظرفية العالم قصدية لاضمنية وحاصلة لفظيا ومعنى لا مقتضرة على المعنى بخلاف الفعل المضاف فاعتبار العامل اولى عند اختلافهما الا ترى عدم ثم الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو عن الموانع فلا يمتنع مخالفته بعونة القراين كما في احسنوا الظن يوم يأتيكم الموت وانت حر يوم تنكسف الشمس على انه لا مانع من حمل اليوم في الاول على النهار ويعلم الحكم في غيره بدليل العقل وفي الثاني على مطلق الوقت ويحصل التقييد باليوم من الاضافة كذا في التلويح



وان نوى اليمين في صوم رجب ... على الرجح صومه وجب
وانه نذر كذا يمين ... فنذره بصيغة يكون
لكنما اليمين فيه موجب ... كمن شرى القريب حيث يوجب
عتق القريب فهو شرعا حررا ... والملك بالعقد يعين ما شرى

جواب سؤال حاصله انه اذا قال لله علي صوم رجب و نوى به اليمين كان نذرا و يمينا وهما معنيان مختلفان اذ موجب النذر الوفاء به والقضاء عند الفوت وموجب اليمين المحافظة على البر والكفارة عند الفوت ولا ريب ان اللفظ حقيقة في النذر مجاز في اليمين فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهذا على قولهما لا على قول ابي يوسف فان المسئلة على ستة اوجه اما ان لا ينوي شيأ او ينوي النذر مع نفي اليمين او بدونه او ينوي اليمين مع نفي النذر او بدونه او ينوي النذر واليمين معا والثلاثة الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفي الاخيرين خلاف واليهما الاشارة بقوله وان نوى اليمين اي مع نية النذر او من غير تعرض له بالنفي والاثبات فعند ابي يوسف الخامس يمين والسادس نذر وعندهما كلاهما نذر ويمين ثم المراد برجب رجب هذه السنة المستقبلة اذ به يظهر اثر وجوب القضاء والكفارة الا في الوصية لان الفوات لا يتحقق الا بالموت حتى قيل انه كذلك وقع في كلام فخر الاسلام غير منون لانه معدول عن الرجب بلام العهد والا فهو منصرف اذ ليس فيه الا العلمية وفي الحديث ان رجبا شهر عظيم وتقرير الجواب ان هذا الكلام نذر بصيغته لانها موضوعة لذلك يمين بموجبه لان النذر ايجاب المباح وايجابه يوجب تحريم ضده الذي هو مباح ايضا كترك صوم رجب وتحريم المباح يمين لقوله تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك الى قوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم فانه صريح في ان تحريم النبي عليه الصلاة والسلام مارية او العسل يمين مستتبع للكفارة وما نقله في الكشاف من انه عليه الصلاة والسلام قال والله لا اقربك بصريح اليمين فلا يقدح في هذا الاستدلال اذ العبرة بصريح النص لا بخصوص السبب على انه لا ينافي ان يكون اتى بصريح التحريم ايضا وحاصل الجواب ان الصيغة حقيقة لا تجوز فيها واليمين لازم لها ودلالة اللفظ على لازم معناه لا يكون بطريق المجاز لان الحقيقة تدل على جزء المعنى وعلى لازمه تضمنا والتزاما وفهم الجزء او اللازم فلا يكون

بقوته بلا صوم اذ لو اريد اداء رجب كان في غير محله فلم يظهر اثر القضاء والكفارة فتدبر

فعلى هذا التقرير يكون نفس الرجب واسطة في ثبوت اليمين لانه اللازم المتأخر وعند البعض اليمين واسطة في ثبوت وجوب الرجب لانه اللازم المتأخر والنذر واسطة في ثبوت اليمين لانه الملزوم الذي هو ايجاب الترك ايجاب المباح واسطة في ثبوت وجوب الرجب لانه ملزوم النذر الذي هو ايجاب المباح فعلى الاول الآية واردة في موجب اليمين وعلى الثاني في موجب النذر

من حيث ان نفس المراد فاللفظ مجاز وقد يكون من حيث ان جزء المراد او لازمه فاللفظ حقيقة كما اذا افهم الحمار من لفظ البيت والشجاعة من لفظ الاسد مستعملين في معناهما والجمع بين الحقيقة والمجاز وان كان عبارة عن ارادتهما من اللفظ لكن ليس المراد مطلق الارادة بل ان يراد ارادة قصدية وهو موطن النزاع وارادة لوازم الحقايق بطريق التبعية للحقايق وكونها لازمة لها ليس بجمع بين الحقيقة والمجاز في الارادة القصدية وهذا معنى قولهم ان اسم الذات مستتبع لجميع الصفات فيعمل في الاحكام بحسب الاعتبار كالهبة بشرط العوض والاقالة بيعا لان البيع من لوازمها وشراء القريب اعتاقا لانه من لوازمه وموجباته كما حققه بعض العلماء فلا يرد ان ثبوت اليمين لما توقف على الارادة فقد اريد باللفظ موضوعه وهو ايجاب العبادة وغير موضوعه وهو اليمين ولا معنى للجمع سوى هذا كما اورده بعض شراح المنار تبعا لما في التلويح نعم اورد عليه ان تحريم المباح اذا كان موجبه كان يمينا وان لم ينو كما اشتراء القريب حيث يعتق بلا نية والا فهو جمع بين الحقيقة والمجاز واجاب في التنقيح بانه لا جمع بينهما في الارادة لانه نوى اليمين ولم ينو النذر لكن ثبت النذر بصيغته واليمين بارادته وهذا الكلام من قبيل الانشاآت وفيما يمكن ان يثبت المعنى الحقيقي وان لم ينوه والمجازي ان اراده ورد في التلويح بانه انما يصح فيما اذا نوى اليمين فقط واما اذا نواهما جميعا تحققت ارادتهما ثم قال فان قلت لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة من غير تاثير للارادة فلهذا لم يرد الا المعنى المجازي قلت فلا يمتنع الجمع بينهما في شيء من الصور لان المعنى الحقيقي ثبت باللفظ فلا عبرة بارادته ولا تاثير لها واجاب القائل بانا لا نسلم ان تحريم المباح اذا كان موجبه يلزم ان يكون يمينا وان لم ينو وانما يكون كذلك انه لو كان كل تحريم المباح يمينا وهو ممنوع والمعنى فيه ان كون تحريم المباح يمينا انما عرف بالتصريح بموضع كان ذلك التحريم مقصودا بالمضي فيقتصر عليه فاذا نوى فيكون التحريم الثابت به يمينا لوجود شرطه او يقال المدعى ان ايجاب المباح يصلح يمينا وان لا يعتبر ما لم تنو النية بخلاف مسئلة الشراء فان ملك القريب علة العتق والعلة توجب المعلول فيثبت وان لم ينو وانت اذا تاملت هذا الكلام على هذا النسق علمت ما في كلام ابن الملك من اختلاف الشؤون

∴ ثم المجاز بين الاستعاره ∴ لا فرق بين ذين في العباره ∴

يعني ان المجاز يرادف الاستعارة عند الاصوليين لا فرق بينهما في اطلاقهم واما عند البيانيين فالاستعارة مجاز خاص لانهم قسموا المجاز المرسل وهو ما يكون علاقته غير المشابهة والى الاستعارة وهو ما يكون علاقته المشابهة

∴ والاتصال صورة او معنى ∴ ما بين شيئين عليه مبني ∴

يعني ان مبنى الاستعارة هو الاتصال بين الشيئين صورة او معنى لان كل موجود من المحسوسات موجود بصورة او معناه لاثالث لهما فلا يتثبت الاتصال بين الشيئين الا من احد هذين الوجهين والمراد بالمعنى المعنى الخاص المشهور كما اشار اليه بقوله ∴

∴ وذا كما بين الشجاع والاسد ∴ والغيث والسما في هذا الصدد ∴

الاشارة بذا الى الاتصال المذكور اي هو كالاتصال بين الشجاع والاسد فانه اتصال في معنى خاص اشتهر به الاسد حتى لو لم يكن خاصا لم تصح الاستعارة فلم يجز تسمية شخص اسدا باعتبار الحيوانية وكذا لو لم يكن مشهورا كتسمية الابخر والمحموم اسدا لعدم شهرة الاسد بهذين الوصفين وان كانا من لوازمه ولو جازت الاستعارة بكل معنى لم يبق للكلام طراوة ولا للبليغ المستخرج للاستعارات البديعة فضل على غيره وهذا كالقياس انما يصح بالوصف الصالح المعتبر والا لم يبق للمجتهد مزية على من سواه وقوله والغيث والسما مثال للاتصال صورة وهو المجاورة فان السماء اسم للسحاب والمطر ينزل منه فبينهما اتصال صورة لا معنى اولا مناسبة بين معنى المطر والسحاب قال الشاعر اذا نزل السماء بارض قوم رعيناه وان كانوا غضابا اي اذا نزل المطر ∴

∴ ثم اتصال ما الى الشرع انتسب ∴ ان كان في مسبب مع السبب ∴
∴ او بين علة مع المعلول ∴ فذاك للصورة كالمثيل ∴

يعني ان الاتصال في الشرعيات بين السبب والمسبب وبين العلة والمعلول نظير الاتصال في الصورة بين المحسوسات لان معنى السبب الافضاء ومعنى المسبب ليس كذلك ومعنى العلة التاثير والمعلول ليس كذلك فكان هذا الاتصال بالمجاورة بينهما نظير اتصال المطر بالسحاب فكما لا اتصال بينهما معنى وانما الاتصال بينهما بالمجاورة فكذا بين

السبب

السبب والمسبب والعلة والمعلول ∴

∴ والاتصال اذ يكون المبنى ∴ كيفية الشرع نظر المعنى ∴

قوله الاتصال مبتدا خبره قوله نظر المعنى يعني ان الاتصال بين الشرعيات اذا كان الاتفاق في كيفية شرعها وصفته هو نظر الاتصال في المعنى بين المحسوسات قال في التوضيح انه كما يشترط للاستعارة في غير الشرعيات اللازم البين فكذلك في الشرعيات واللازم البين للتصرفات الشرعية هو المعنى الخارج عن مفهومها الصادق عليها الذي يلزم من تصورها تصوره اعني وذلك كما بين الوصية والارث فان كلا منهما استخلاف بعد الموت اذا حصل الفراغ من حاجة الميت كالتجهيز والدين فيجوز استعارة احدهما للآخر كقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم اي يورثكم وكذا الهبة والصدقة كل منهما تمليك بغير عوض فجاز استعارة الهبة للصدقة فيما اذا وهب الفقير شيأ حتى لم يكن له الرجوع وتصح مع الشيوع فيما اذا وهب لفقيرين واستعارة الصدقة للهبة فيما اذا تصدق على الغني حتى صح الرجوع ومنع الشيوع اذا تصدق على غنيين ∴

∴ ثم على نوعين كان الاول ∴ كل عليه ههنا يعول ∴

يعني ان الاول وهو الاتصال بين الشرعيات مبني على النوعين المذكورين اعني اتصال العلة بالمعلول واتصال السبب بالمسبب وهذا تمهيد لبيان اختلاف الحكم بين هذين النوعين حيث جازت الاستعارة في الاول من الجانبين وفي الثاني من جانب واحد كما سيأتي بيانه قريبا وهذا هو المراد عما وقع في المنار وهو احسن مما وقع في المتن حيث قسم اتصال السبب بالمسبب الى نوعين اتصال العلة بالمعلول واتصال الفرع بالسبب فان بظاهرهم تقسيم الشيء الى نفسه وغيره وان اجاب عنه شارحوه فابراده على ما في المنار من مطامح الانظار ∴

∴ اعني اتصال ما يكون حكما ∴ بعلة له وذاك جزما ∴
∴ مثل اتصال الملك بالشراء ∴ فجاز ههنا بلا امتراء ∴
∴ في الجانبين منه الاستعاره ∴ كما اذا يقول في العباره ∴

يعني ان اول هذين النوعين اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء فيجوز في الاستعارة من الجانبين فيذكر الحكم ويراد العلة وبالعكس لان كلا واحد من الحكم

يفتقر إلى الآخر اذ الحكم لا يثبت الا بعلة فيكون مفتقرا الى العلة وتابعا لها في حيث الوجود والعلة لم تشرع لذاتها بل للحكم حتى لما تكون مشروعة في محل لا يتصور فيه شرع الحكم كبيع الحر ونكاح المحارم فكانت مفتقرة الى الحكم وتابعة له من حيث الغرض بمنزلة الآلة للشئ ولذا يسمون الاحكام العلل المالية والعلل الآلية فجازت استعارة كل منهما للآخر كما اذا قال ـــ :

:. ان عبدا اشتريت فهو معتق اذا نوى الملك لم يصدق :.
:. كان ملكت او نوى الشراء ديانة في دين لا مترا ؛ :.

تفريع على ما ذكر من جواز الاستعارة من الجانبين فلو نوى بالشراء الملك في الصورة الاولى ونوى بالملك الشراء في الثانية صدق ديانة لان الملك حكم الشراء والشراء علة له فجازت عليه كما سياتي قال في التحقيق ثم المراد من قول الشارح في امثال هذا ديانة لا قضاء انه اذا استفتى فقيها يجيبه على وفق ما نوى لكن القاضي يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى نيته اذ كان في ذلك تخفيف عليه كما اذا استفتى ان عليه لفلان دينا وقد قضاه اياه حيث يفتيه ببراءة ذمته لكن القاضي يحكم عليه بالدين ما لم يقم البينة على الايفاء ثمرة ذلك تظهر فيما نقله محمد رحمه الله تعالى في الجامع ان من قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد وباعه ثم اشترى النصف الآخر فانه يعتق عليه هذا النصف لان الشرط شراء العبد مطلقا من غير اجتماع وقد حصل ولو قال ان ملكت والمسئلة بحالها لا يعتق لان المقصود من مثل هذا الكلام في العرف الاستغناء بملك العبد لا مطلق الملك الا ترى ان الرجل يقول ما ملكت مائة درهم قط ويعد صادقا وان ملك الفا متفرقة والاستغناء بالملك انما يظهر عند الاجتماع في الملك بخلاف الشراء فان الملك فيه ليس بلازم حتى اذا قال ان اشتريت عبدا فمراتي طالق فاشتراه لغيره يحنث ولو قال في الصورة الاولى عنيت بالشراء الملك وفي الثانية عنيت بالملك الشراء صدق فيما ديانة لجواز الاستعارة من الجانبين ولا يصدق قضاء فيما فيه تخفيف عليه وهو ان يريد بالشراء الملك حيث يشترط الاجتماع للعدم صحة الاستعارة ويصدق فيما فيه تشديد عليه وهو ان يريد بالملك الشراء لانتفاء التهمة هذا اذا كان العبد منكرا فان كان معرفا يعتق النصف في الفصلين لان الاجتماع

استعار كل منهما للآخر اما قيد بقوله ديانة لانه لا يصدق قضاء فيما فيه تخفيف صح

صفة

صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين لا في المعين لانه يعرف بالاشارة اليه كمن حلف لا يدخل هذه الدار فدخلها خربة يحنث ولا يعتبر صفة العمران بخلاف غير المعينة ولان الانسان في العادة انما يحبر من نفسه ان يقول ما ملكت هذا الالف او ما ملكم متفرقا وذلك لانه يرد الاشارة الى المعين قصده نفي الغنى عن نفسه ولم يحصل الغنى اذا ملكه متفرقا وفي المعين قصده نفي الملك عن المحل وقد كان ملكه على الشار اليه ثابتا وان كان في ازمنة متفرقة قال ابن نجيم رحمه الله تعالى ويمكن تصوير المسئلة فيما اذا اشترى العبد بشرط الخيار له فانه يصدق في الاولى ديانة لا قضاء لما فيه من التخفيف عليه اذ لو لا نيته لوقع العتق بالشراء وسقط الخيار وفي الثانية يصدق ديانة وقضاء فانه تشتد به عليه ويمكن تصويرها ايضا فيما اذا نوى بالشراء الملك فملكه بهبة او نوى بالملك الشراء فوهب له كما لا يخفى :.

:. ومثله مسبب مع السبب والاتصال بين دين قد وجب :.
:. كملك متعة اذا ما زال لا اذ زال ملك العين لا محالا :.

المراد من السبب ههنا السبب المحض وهو كما ذكر صدر الشريعة في التوضيح ما يفضي الى الشئ ولا يكون شرعيته لاجله كملك الرقبة اذ ليس شرعيته لاجل حصول ملك المتعة لان ملك الرقبة مشروع مع امتناع ملك المتعة كما في العبد والاخت من الرضاع ونحوهما وكذا ازالة ملك الرقبة سبب لازالة ملك المتعة حتى لا يصح ملك المتعة بعده الا بالنكاح وليست شرعيته ازالة ملك الرقبة لاجل ازالة ملك المتعة فقد لا تستتبع ازالة ملك المتعة اليه كما ذكرنا في العبد والاخت من الرضاع فلم تشرع لاجلها وهذا بخلاف العلة فانها انما شرعت للحكم حتى لا تكون مشروعة في محل لا يتصور فيه شرع الحكم كما ذكرنا فان قلت المعتبر في المجاز هو السببية والمسببية بين المعنى الحقيقي والمجازي ليطلق اسم السبب على المسبب وكما يجب ان معنى العتق اعني مدلوله ليس زوال ملك الرقبة بل ثبوت القوة كما ذكروه وانما زوال الملك هو الغرض من العتق لا مفهوم اللفظ قلت ذكر المحقق التفتازاني انه قد يقام الغرض من المعنى الحقيقي مقامه ويجعل كانه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع لاجل هذا الغرض في مسببه مجازا كالبيع والهبة الموضوعين لغرض اثبات ملك الرقبة في اثبات ملك المتعة حتى صح النكاح الذي هو ملك المتعة بالبيع والهبة فتلخص

هذا كله ان ليس المراد هنا ما يعم العلة بل السبب المحض وان ملك الرقبة سبب ملك
المتعة ثبوتا وزوالا لا علة له وان المراد انه اذا كان زوال ملك الرقبة سببا لزوال ملك
المتعة صح اطلاق اسمه عليه اطلاقا لاسم السبب على المسبب وهذا على وفق ما في المنار فمن
قال من شراحه ان المراد من السبب اعم من السبب المحض والسبب الذي فيه معنى العلة وان
ملك الرقبة علة لملك المتعة وان في قوله صاحب المنار كما تصال زوال ملك المتعة بزوال
ملك الرقبة حذف مضاف اي كما تصال زوال ملك المتعة بالفاظ زوال ملك الرقبة
فقد تعسف وتكلف كمن قال من شراحه ايضا ان المراد ان قول القايل انت حرة سبب
لزوال ملك المتعة لكونه مفضيا لا علة لتخلل الواسطة وهي زوال ملك الرقبة
الى هنا كلامه اذ قد عرفت ان السببية انما هي بين زوال ملك الرقبة الذي هو الغرض
من العتق و بمنزلة مدلوله و بين زوال ملك المتعة حتى صح اطلاق اسمه عليه
اطلاقا لاسم السبب على المسبب لا بين الفاظ العتق مثل قوله انت حرة واعتقتك وبين
زوال ملك المتعة وذلك بين لا ستره فيه ﴿ للحكم دون عكسه في المنتخب

وصح في هذا استعارة السبب والاتصال بين دين قد وجب

اي يصح في هذا القسم الثاني و هو اتصال السببية ان يستعار السبب للحكم فيطلق
اسم السبب على المسبب دون عكسه وهو ان يستعار المسبب اعني الحكم للسبب فيطلق اسم
المسبب على السبب فان هذا لا يجوز عندنا خلافا للشافعي رحمه الله وذلك لان مبنى الاستعارة
على الافتقار و الافتقار ههنا انما هو جانب المسبب للافتقاره الى سببه لكونه اثرا له و اما
السبب فهو مستغن عن المسبب وان كان المسبب اثرا له لان افتقار المؤثر الى الاثر انما
يكون اذا كان الاثر مقصودا منه حتى لا يعتبر المؤثر بدونه كما قلنا في جانب العلة
ان شرعيتها لاجل المعلول حتى لم تشرع في موضع لم يشرع المعلول والسبب المحض
مع المسبب ليس بهذه المثابة الا ترى الشراء الذي هو سبب لملك المتعة يتحقق
بدونها كشراء الامة المجوسية والاخت من الرضاع والعبد خلاف العلة مع المعلول فحيث
كان المسبب معتبرا للسبب جاز استعارة اسم السبب له وحيث كان السبب مستقلا
بنفسه مشروعا لا لاجل المسبب لم يجز استعارة اسم المسبب له لان مبنى الاستعارة
على ان يستعار اسم المفتقر اليه للمفتقر ولذا استجير اسم السما للمطر دون العكس

ومن

ومن هنا صح استعارة الفاظ العتق التي هي لازالة ملك الرقبة للطلاق الذي هو ازالة
ملك المتعة حيث كان الاول سببا للثاني ولم يجز العكس فلو قال لزوجته انت حرة ونوى
الطلاق طلقت ولو قال لامته انت طالق ونوى العتق لا تعتق ومن هذا الباب انعقاد
النكاح بلفظ الهبة حيث كانت ملك الرقبة الذي هو سبب ملك المتعة وكذا انعقاد الاجارة
بلفظ البيع لان ملك الرقبة سبب لملك المتعة وانما جاز اطلاق اسم الخمر على العنب الذي هو
سببه في قوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام لاختصاص المسبب بالسبب لانه اذا كان
مختصا به صار في معنى العلة والمعلول لانه لما لم يحصل الاول صار كان السبب موضوع
ومفتقر اليه والحاصل ان استعارة الملزوم للازم تجوز كيف ما كان واما استعارة اللازم
للملزوم فانما تجوز اذا كان مساويا له فاذا كان المسبب مختصا بالسبب يوجد شرط الانتقال
من اللازم فيجوز واما اذا كان اعم فلا وفيه نظر لانه ينتقض بجواز استعارة المعلول للعلة
وان كان اعم منها كذا قال القائل واجيب بان للعلة من القوة والاتصال بالمعلول
ما ليس للسبب مع المسبب فلا يوثر عمومه في صحة الانتقال هذا وارد على ما ذكروا من
الامثلة في هذا المقام بانه انما تصح في البيع و الملك لانه لا يلزم لانه ليس البيع وللهبة مسببين
لملك المتعة الثابت بالنكاح لاختصاصه بثبوت ملك الطلاق والايلاء والظهار و نحوه
ولا الاعتاق سببا لازالة الملك الثابت بالطلاق لاختصاصها بقبول الرجوع وغيره
ولا البيع سببا لملك المنفعة الثابت بالاجارة لاختصاصه بالخلو عن ملك الرقبة واسم
السبب انما يطلق على ما هو مسبب عنه فالحق ان هذه الاطلاقات من قبيل الاستعارة
وهي اطلاق اسم احد المتباينين على الآخر لاشتراكهما في لازم مشهور هو اقوى
واعرف في احدهما كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع فمعنى النكاح مباين بمعنى البيع
والهبة لكنهما يشتركان في اثبات الملك وهو في البيع اقوى والطلاق والعتاق
متباينان لكنهما يشتركان في ازالة الملك وهي في العتاق اقوى وكذا الاجارة
والبيع متباينان يشتركان في اثبات ملك المنفعة وهو في البيع اقوى فاستجير احدهما
للآخر ولم يجز العكس لما ان الاستعارة انما تجري من طرف واحد ليلا تفوت المبالغة
المطلوبة من الاستعارة واجاب صاحب الكشف بان ملك المتعة عبارة عن ملك
الانتفاع والوطي وهو لا يختلف في ملك النكاح واليمين لكن تغاير الاحكام

لتغايرهما صفة لاذاتا فانه ثبت في باب النكاح مقصودا وفي باب ملك اليمين تبعا
ونحن اعتبرنا اللفظ لاثبات ملك المتعة في المحل فثبت على حسب ما يحتمله المحل فاذا جعلنا
لفظ الهجر مجازا اشتاب ملك المتعة قصدا لاتبعا فثبت به احكام النكاح لا احكام ملك
اليمين واجاب عنه العلامة في التلويح بانا لانسلم انه يجب في المجاز باعتبار السببية
ان يكون المعنى الحقيقي سببا للمجازي بعينه بل بجنسه حتى يراد بالغيث جنس النبات
سواء كان بالمطر وغيره انتهى واما ما قيل في معرض الجواب ان الشرط الافتقار الى ما يصلح
سببا كما ان الشرط في العلة الافتقار الى ما يصلح علة لان الحكم قبل وجوده يفتقر الى
جميع العلل على وجه البدل فان اراد به الصلاحية لكونه سببا او علة لذلك الحكم بعينه
مع جميع لوازمه وروادفه فهو ممنوع اذ هو موطن النزاع لانا لانسلم صلاحية البيع
مثلا لان يكون سببا لملك المتعة في النكاح المستتبع للطلاق والايلاء ونحوه واذا
اراد الصلاحية في الجملة ولو لجنس المسبب فهو عين ما نقلناه عن التلويح من الجواب

وان تعذرت كذا اذ تهجر ... صير الى المجاز اذ يقرر
في حلف نفي الاكل من ذي النخله ... ان قد نفى عن الثمار اكله
وحلفه في نفي وضعه القدم ... في الدار فالدخول قد نفاه تم

يعني اذا تعذرت الحقيقة يصار الى المجاز والمتعذر لا يصار اليه الا ستة كما كل النخلة
فيمن حلف لا ياكل من هذه النخلة فانه انما نفى اكله من ثمرها لان الاكل عينها متعذر فيحنث باكله
من ثمرها ولا يحنث باكل ناطفها ولا بشد الحلق منها وخلها ودبسها المطبوخ واما اذا
كانت عينها سابوكل كقصب السكر والرياس فاليمين على اكل العين اذ الحقيقة
متعذرة واما اذا لم يكن له ثمرة ففي ثمنها كالحلاف وهذا اذا لم يكن له نية واما اذا
نوى شيأ يحتمله اللفظ فيعينه على ما نوى كما في التحقيق واما حنث بالاكل والمحلوف عليه
عدم لان اليمين اذا دخلت في النفي كانت للمنع فموجب اليمين ان يصير الاكل ممنوعا
وما لا يوكل عادة لا يكون ممنوعا باليمين كما في التوضيح وكذا اذا كانت الحقيقة مهجورة
والمهجور ما يتيسر اليه الوصول ولكن الناس تركوه كوضع القدم فيمن حلف لا يضع قدمه
في دار فلان فان حقيقته وضع القدم حافيا ولكن هذا المعنى مهجور والمتعارف
فيه الدخول فيكون مرادا على اي وجه دخل فهو انما نفى الدخول ثم اي هناك يعني في الدار

ويشبه

ويشبه المهجور عادة هنا ... ما هجر بالشرع قد تبين

اي ان المهجور شرعا كالمهجور عادة لان ظاهر حال المسلم الامتناع عن المنهي عنه
شرعا لعقله ودينه

من اجل ذا التوكيل بالخصومه ... كان للجواب مطلقا مفهومه

اي لاجل ان المهجور شرعا كالمهجور عادة كان الجواب مطلقا مفهوما من التوكيل بالخصومة
اقرار اكان او انكارا لان الخصومة منازعة وهي منهي عنها للعقول تعاونا وتناصرا فكان
اللفظ قرينة مانعة شرعا عن ارادة حقيقة الخصومة دالة على انها مجاز عن مطلق
الجواب بطريق استعمال المقيد في المطلق ان اعتبرت الخصومة جوابا على سبيل الدفع
وبطريق استعمال الجزء في الكل ان اعتبرت جوابا ورفعا اي بجموع الامرين فملك
الوكيل الاقرار لكن عند القاضي فلو اقر عند غيره لا يصح اقراره وخرج عن الوكالة وهو
مستفاد من الجواب لانه لا يصح الا عند القاضي ويشمل هذا ما اذا كان وكيل المدعي كما لو اقر
بانه مبطل او وكيل المدعي عليه كما لو اقر عليه بثبوت الحق هذا اذا وكل بالخصومة
من غير استثناء فلو وكل بها غير جايز الاقرار صار وكيلا بالانكار فقط في ظاهر
الرواية او غير جايز الانكار كان وكيلا بالاقرار فقط ولو وكل غير جايز الاقرار
والانكار اختلف المتاخرون في صحته كذا ذكره ابن نجيم رحمه الله تعالى

كقوله والله لا اكلم ... هذا الصبي الحنث اذ يكلم
هذا الصبي ان يكن بعد الكبر ... كذا اذا يكون في حال الصغر

يعني اذا حلف والله لا اكلم هذا الصبي لم يتقيد بزمن صباه بل يحنث ان كلمه حال صغره
وبعد كبره لانه في ترك الكلام مع الصبي مهجور انه وهو مهجور شرعا لان فيه ترك الرحمة
وهو حرام لقوله عليه الصلاة والسلام من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا
فيكون حقيقة المشار اليها وهي الذات المقيدة بصفة الصبي مهجورة فصار الى المجاز
وهو مطلق الذات اطلاقا لاسم الكل على الجزء لان الصبي ذات مع وصف الصبا فيحنث
بالكلام معه مطلقا واورد السرقندي على هذا انه يستلزم محظورات اربعا ترك الترحم
ما دام صبيا وترك التوقير اذا كبر وترك المواصلة المؤمن وهو حرام فوق ثلاثة
ايام واجاب القاني بانها تثبت ضمنا فلا يعتبر والالتفات الى ما شرع لمحظور

مع وجوب المواصلة دايما
ومهاجرة صح

قصدا فلو لم يحمل المعنى على الذات لزم هجران المعنى قصدا وهو حرام بخلاف ما لو حلف لا يكلم صبيا حيث يتقيد لزمن صباه وان كان مهجورا شرعا لان الصفة صارت مقصودة اذ بها يعرف المحلوف عليه لكن حلف ليشربن من هذا الكوز حيث يترك الشرب لانه وقع مقصودا باليمين

ثم المجاز اذا يكون اغلبا ... منه فانى الاستعمال كان المذهبا
لديه اولوية للحقيقة ... وخالفانى هذه الطريقة

يعنى اذا كان المجاز متعارفا اغلب من الحقيقة فى الاستعمال فعند ابى حنيفة رحمه الله يكون الحقيقة اولى وخالفاه فى ذلك وقالا ان المجاز المتعارف اولى هذا اذا كان المجاز اغلب فان لم يكن اغلب منها فالعبرة بالحقيقة اتفاقا واذا كانت الحقيقة مهجورة فالعبرة بالمجاز اتفاقا وقيل ما يتفرع على هذا الاختلاف ما ذهب اليه ابو حنيفة رحمه الله تعالى من جواز الصلاة بآية قصيرة وما ذهبا اليه من عدم جوازها بما دون الآية الطويلة او ثلاث آيات قصار على ما يقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن فان لم حقيقة مستعملة هو ما يطلق عليه القرآن ومجازا متعارفا هو ما تسمى قراءة عرفا فرجح هو الاول ورجحا الثانى واورد انه ينبغى ان تجوز الصلوة على اصله بما دون الآية وان اصلهما منقوض بما اذا حلف لا يقرأ القرآن حيث يحنث بآية قصيرة وانت خبير بان ما دون الآية غير داخل فى الآية عند الحمل المطلق على الكامل وهو ما يعد قرآنا حقيقة وحكما كالآية اما حقيقة فظاهر واما حكما فلانها التى تحرم قرأتها على الجنب والحائض فلا يتناول النص ما دون الآية واما الحنث بالآية القصيرة فللاحتياط عندهما قال فى الاسرار ان ما قالاه احتياط فان قوله تعالى يلد ثم نظر لا يتعارف قرانا وهو قرأة حقيقة فمن حيث الحقيقة حرم على الحائض والجنب ومن حيث العرف لم تجز الصلاة به احتياطا كذا فى شروح الهداية

كقوله والله لست اشرب ... من الفرات اذ لديه يوجب
بالكرع منه لحنثا ان كلا ... من هذه الحفنة ان تناولا

يعنى لو حلف لا يشرب من الفرات يقع على الكرع عنده لانه الحقيقة فان من ابتدا الغاية يستدعى كون الشرب من الفراة قال فى الكشاف فى تفسير قوله تعالى فشربوا منه الا قليلا كرعوا والكرع ان يشرب بفيه وهى حقيقة مستعملة وعندهما يقع على شرب شئ منسوب الى الفرات وبالاخذ بالاوانى لانقطع هذه النسبة فلو شرب من نهر منشعب منها

لم يحنث ومثله لو حلف لا يأكل من هذه الحنطة فانه يقع على عينها عنده لانها تؤكل بنية وصلوته ولا يحنث باكل خبزها ودقيقها وعندهما يقع على الاجزاء التى تضمنتها هذه الحنطة كالدقيق وهذا الخلاف عند عدم النية وعندهما على ما نوى من حقيقة او مجاز

وقيل ان ذا الاصل مختلف ... اذ المجاز فى التكلم الخلف
عندهما الرأى الامام لكن قالا ... بانه فى الحكم لا محالا

يعنى قال بعضهم ان الخلاف فى ان المجاز هل هو الحقيقة المستعملة على المجاز حسبما بيناه مبنى على اصل مختلف فيه وهو ان المجاز هو خلف عن الحقيقة فى التكلم او فى الحكم فذهب ابو حنيفة رحمه الله تعالى الى الاول وذهبا الى الثانى لان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ باعتبار الاصالة والخلفية فى التكلم الذى هو استخراج اللفظ من العدم الى الوجود اولى ولهما ان الحكم هو المقصود لان نفس اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية من حيث المقصود اولى

فان يقل للعبد وهو اكبر ... فى السن ذا ابنى الخلاف يظهر

يعنى تظهر ثمرة الخلاف فيما اذا قال لعبده الذى هو اكبر منه سنا هذا ابنى فانه يعتق عند ابى حنيفة وعندهما وعند الشافعى لا يعتق وجه قولهم ان هذا الكلام لغو لان المجاز خلف عن الحقيقة فى اثبات الحكم ولا بد لثبوت الخلف من تصور الاصل فيشترط ان يكون الاصل فى مخرج صحيح امتنع الحكم ولكن يتعذر العمل به لعارض فيخلفه المجاز فى اثبات الحكم كما فى قوله لعبده الذى يولد مثله لمثله وكان معروف النسب غيره هذا ابنى لانه مخرج صحيح امتنع الحكم وهو البنوة لولا العارض لجواز ان يكون مخلوقا من مائه بالزنا او شبهة لكن لما كان نسبه ثابتا من الغير تعذر اثبات نسبه لحق الغير فاخلفه المجاز ويتفق عليه خلاف ما نحن فيه لاستحالة ان يخلق ابن حسين من ماء ابن عشرين مثلا ووجه قوله ان الخلفية فى نفس التكلم لما عرفت من ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فشرط صحة التكلم ان يكون الكلام صالحا لافادة معنا فى نفسه لكونه مبتدا وخبرا موضوعا لاثبات المعنى وهو البنوة هنا وقد تعذر العمل لحقيقة ولم مجاز متعارف فيعمل بمجازه وهو انه عتق عليه من حين ملكه بطريق ذكر الملزوم واراده اللازم وقد اجمع اهل اللغة على ان قولنا للشجاع هذا اسد استعارة صحيحة ومعلوم ان الشجاع لا يكون كالهيكل المعلوم لكن قولنا هذا اسد موضوع لافادة

معنى الاخبار عن الهيكل المعلوم ثم لما لم يتصور حقيقته في الشجاع استعير لاثباته لازمه
اعني الشجاعة وعلى هذا انعقاد النكاح بقول الحرة وهبتك نفسي عند ارادة النكاح لاتحاد
تلك رقبة الحرة فيحمل على المجاز قال في التلويح والمجاز الذي لا يمكن صحة معناه الحقيقي
في كلام البلغاء اكثر من ان يحصى بل في كلام الله تعالى ايضا هذا واما وجه بناء ما تقدم
على ما ذكرنا من الخلاف وعلى ما يفهم من كلام فخر الاسلام رحمه الله تعالى انه لما كانت الخلفية
عندهما باعتبار الحكم دون العبارة وجب الترجيح باعتبار الحكم وحكم المجاز راجح
لدخول حكم الحقيقة تحت عموم كما في مسئلة اكل الحنطة والشرب من الفراة فكان اكثر
فائدة وابو حنيفة رحمه الله تعالى انما اعتبر الخلفية باعتبار التكلم لا الحكم والحقيقة المستعملة
لاصالتها راجحة على المجاز لخلفيته وان كان متعارفا لكن هذا انما يصح دليلا على
ترجح المجاز المتعارف اذا ثبت العموم في كل مجاز متعارف كالصورتين المذكورتين
اما ان انقسم المجاز المتعارف الى ما يتبادر للحقيقة وما لا يتبادر لها فلا واما القول
حكم المجاز راجح لانه اكثر استعمالا ففيه ان كثرة الاستعمال للحكم مرادا من اللفظ وكثرة
استعمال اللفظ مرادا به الحكم متلازمان سواء كانت الخلفية في الحكم او التكلم ولا يرجح
ذلك احدهما على الآخر

كلما الحكم اذا هو امتنع تعذرا فما الدين متسع
كقوله لعرسه وقد كذب ذي ابنتي اذ يكون في النسب
معروفة وانها لتولد لمثله كذا اذا ما يورد
هذا لمن تكون منه اكبرا مما بدا لتحريم اصلا قررا

يعني اذا امتنع حكم الكلام لتعذرت الحقيقة والمجاز لان الكلام وضع لمعناه فاذا استحال
معناه ولا نعم معناه بطل كما اذا قال لعرسه التي هي معروفة النسب من غيره وتولد لمثله
هذه بنتي وكذا اذا قال ذلك لعرسه التي هي اكبر سنا منه اما تعذر المعنى الحقيقي في الثاني
فظاهر واما في الاول فلان الشرع يكذبه لاشتهار نسبها من غيره وليس تكذيب الشرع
اقل من تكذيبه نفسه والنسب ما يحتمل التكذيب واما تعذر المعنى المجازي فيهما فلان
التحريم الثابت بهذه بنتي اعني التحريم الذي هو من لوازم البنتية منافي لملك النكاح
فالزوج لا يملك اثباته اذ ليس له تبديل محل الحل واما يملك التحريم القاطع لمحل الثابت

بالنكاح وهو ليس من لوازم هذا الكلام بل هو من منافياته فلا يصح استعارته له
والحاصل ان التحريم الذي في وسعه لا يصلح اللفظ له والذي يصلح اللفظ له ليس في وسعه
فلا يصح اثبات التحريم بهذا اللفظ كذا في التلويح وقوله فما بذا التحريم الخ اي لا يثبت التحريم
بذلك اصلا وانما قيد به تبعا لما في المنار وغيره لما قيل انه اذا اصر عليه يفرق بينهما
لا لان موجبه الحرمة بل لانه بالاصرار يصير ظالما فيمنع حقها في الجماع فيجب رفع الظلم
كما في الجب والعنة لكن نقل ابن نجيم انه لا تفريق كما في الخانية والبزازية وقيد بمعروفة
النسب لانها لو كانت مجهولته وثبت على ذلك وتولد مثلها لمثله يفرق وان اصرت
انها ابنته يثبت النسب وان كان لا يولد مثلها لم يثبت واقتصر على قوله ذي ابنتي
لانه لو قال رضاعا فان قال اخطأت او نسيت لم يفرق وان اصر عليه فرق واقراره
بانها امه او اخته كذلك واقرارها بانه ابنها رضاعا ليس بمعتبر وان اصرت عليه
لان الحرمة ليست اليها قالوا وبه يفتى في جميع الوجوه نقله ابن نجيم

وانه قد تترك الحقيقه في خمسة بتركها خليقه
بعادة دلت على ان تتركا كالجلح والصلوة مثل ذلكا

شروع في بيان قرينة المجاز اذ لا بد له من قرينة مانعة من ارادة المعنى الحقيقي وجملة
ما تترك به الحقيقة خمسة انواع بالاستقرا تترك بدلالة العادة وهي عبارة عما استقر
في النفوس من الامور المتكررة المقبولة عند الطباع السليمة وهي انواع ثلاثة العرفية
العامة كوضع القدم والعرفية الخاصة كاصطلاح كل طايفة مخصوصة والعرفية
الشرعية وقد جمع فخر الاسلام بين الاستعمال والعادة نظرا الى ان الاستعمال راجح
الى القول والعادة الى الفعل مثال ذلك الصلاة والحج فان حقيقة الصلاة لغة الدعا
صارت في العرف اسما لعبادة مخصوصة فلو نذر ان يصلي انصرف النذر اليها وكذا الحج
لغة القصد ثم صار اسما لعبادة مخصوصة مجازا لغة وليس مجازا شرعيا لانها
صارت حقايق يتبادر المراد منها من غير قرينة فالمراد بكونها مجازا انها مجازة لغوية
هجرت حقايقها اي معانيها اللغوية وقوله مثل ذلك مبتدا خبره قوله

باللفظ نفسه كلست آكل لحا كذا الذي له يا ثل

اي مثل ما تترك الحقيقة لدلالة العادة تترك ايضا بدلالة اللفظ نفسه وهذا على

وجهين احدهما ان يكون الاسم مبنيا على كمال فى مسماه لغة ويكون فى بعض افراده قصور فعند الاطلاق لا يتناول اللفظ ذلك الفرد القاصر كما اذا حلف لا ياكل لحما بانه لا يحنث باكل السمك بلا نية لان اللحم يتكامل بالدم لانه ينمى عن الاستداد يقال لحم الحرب اذا اشتد واللحم للراحة اذا قويت واستداده بالدم وما لا دم فيه يكون قاصرا ولذا يحل بلا ركوة لانها شرعت لازالة الدم المسفوح فلكمال الاسم ونقصان فى المسمى خرج عن مطلق اللفظ كذا قيل وفى التحقيق وعامة العلماء تكلموا فى هذه المسئلة بالعرف لانه لم يستعمل استعمال اللحم فى الباجات وبايعه لا يسمى لحاما والعرف فى اليمين معتبر فيخصص العموم قصارا كما فى قوله لا آكل راسا فانه ينصرف الى راس الغنم لا الى راس البعير والعصفور اتفاقا وقوله كذا الذى الخ اى مثل قوله لست اكل لحما ما يماثله من قوله القائل

من كل مملوك لنا فحر ... وان عكس ذين مستقر

اى مثل ذلك قوله كل مملوك لى حر فانه لا يتناول المكاتب لانه ليس بمملوك مطلق لكونه حرا يدا فلم يكن مملوكا من كل وجه ويدخل المدبر وام الولد والمستاجر والمستعار والمرهون والمأذون ولو مديونا كما عرف فى الفقه وثانيها ما اشار اليه بقوله وان عكس ذين الخ وهو ان يكون الاسم مشياعا عن معنى القصور والتبعية وفى بعض افراده نوع كمال وجهة اصالة فعند الاطلاق لا يتناول ذلك الفرد الكامل وقد مثل له بقوله

كالف فى ترك اكل الفاكهه ... لا حنث فى الرمان او ما شابهه

فانه اذا حلف لا ياكل الفاكهة لا يحنث باكل الرمان وما شابهه من العنب والرطب عند ابى حنيفة رضى الله عنه لان تركيب الفاكهة يدل على القصور والتبعية لانه من التفكه وهى التنعم قال الله تعالى انقلبوا فاكهين والتنعم زايد على ما به القوام والبقا والرطب والعنب يتعلق بهما القوام وقد يحترز بهما والرمان فى المعنى الدواء وقد يقع به القوام وهو قريب من التوابل اذ ابيس فكان فى هذه الاشياء وصف زايد وهو العزايه وقوام البدن فكان فيها وصف زايد على التفكه لان فيها كما لا فى التفكه كما قيل ولهذه الزيادة لا يتناولها مطلق اسم الفاكهة والعزايه منافية للتفكه بخلاف زيادة معنى الطار على السارق لانها غير منافية بل مكملة لمعنى السرقة فالحق بالسارق دلالة كالضرب والشتم بالتاءيف قال فى التحقيق وذكر فى التحفة

والمغنى وغيرهما ان مشايخنا قالوا هذا اختلاف عصر وزمان فان ابا حنيفة رحمه الله تعالى افتى على عرف زمانه فانهم كانوا لا يعدون ما هو الفاكهة وفى عرفنا ينبغى ان يحنث ايضا بالاتفاق

كذا سياق النظم اذ سيدل ... ايضا على الترك فيضمحل

كقوله معاضبا ان طلق ... حليلتى ان كنت ذا تفوق

اى كذا تترك الحقيقة وتضمحل بدلالة سوق الكلام يعنى تترك بقرينة لفظية التحقت بما سابقة عليه او متاخرة الا ان السياق بالياء المثناة اكثر ما يستعمل فيما يلحق باخر الكلام كقوله لرفيقه معاضبا اياه قاصدا تحيره وتوبيخه طلق امراتى ان كنت متفوقا على او ان قدرت او اضع فى مالى ما شيت ان كنت رجلا فكما لو قال لى عليك الف فقال لك على الف ما بعدك فانه لم يكن اقرارا كما ذكره ابن نجيم

كذا بعتى للذى تكلما ... رجوعه كالزوج قال عندما

اراد ان الزوج ان خرجت ... فانت طالق طلاق بت

اى كذا تترك الحقيقة بدلالة معنى يرجع الى حال المتكلم لا غير كما فى عين الغور وهى اليمين الموبدة لفظا الموقتة معنى كقول الزوج لزوجته عند ما اراد الخروج ان خرجت فانت طالق فانه يقع على تلك الخرجة حتى لو رجعت ثم خرجت بعد ذلك لا تطلق وكما اذا قال والله لا اتغدى جواب لمن دعاه للغدا انه اخرج الكلام مخرج الجواب لكلام الداعى لتقيد بالغدا الذى بين يديه ودعاه اليه ومنه قوله سبحانه واستفزز من استطعت منهم اى استزل فان القرينة فيه كون الآمر حكيما لا يامر بالاغوى فهو مجاز عن تمكينه واقراره بعلاقة ان الايجاب يقتضى تمكن المامور من الفعل وقدرته على بسلامة الاسباب والآلات

كذا يكون الترك بالدلاله ... اى فى محل القول لا محاله

ومثل ذاك فى الحديث اتى ... انما الاعمال بالنيات

يعنى قد تترك الحقيقة ايضا بدلالة محل الكلام وهو المخبر عنه فانه اذا لم يكن قابلا لما اخبر به عنه تركت الحقيقة وصير الى المجاز ومثل ذلك وارد فى الحديث وهو قوله عليه الصلوة والسلام انما الاعمال بالنيات لان عين فعل الجوارح لا يكون بالنية فالمراد الحكم وهو نوعان الاول الثواب والاثم والثانى الجواز والفساد والاول مبنى على صدق العزيمة والتكبر

على الاتيان بالاركان والشرائط فان من توضأ بما نجس جاهلا به وصلى لم تجز صلوته لفقد الشرط ويثاب عليه لصدق العزيمة ومن اتى بالشرائط والاركان وصلى رياء يحكم بجواز صلوته ولا ثواب له بل هو آثم ولما اختلف الحكمان صار الاسم بعد كونه مجازا مشتركا فلا يعم اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عند الشافعي فلان المجاز لا عموم له لواحدهما وهو الثواب ثابت اتفاقا فلا يثبت الآخر واعترضه في التلويح بان عدم الثواب بدون النية اتفاقا لا يقتضي ان الثواب مراد بالاتفاق لان موافقة الحكم للدليل لا تقتضي ارادته منه ليلزم عموم المشترك بمعنى ارادة معنييه مثلا قولنا العين جسم ليس مجازا عموم المشترك وان كان الحكم بالجسمية ثابتا لمعانيه على ان القول بعدم عموم المجاز لم يثبت عند الشافعي ولو سلم فله ان يقول ان هذا الحديث من قبيل المحذوف اي يحذف الحكم مع ان عدم بقاء الاعمال على العموم مشترك الالزام اذ لا بد من تخصيصها عندكم بالاعمال التي هي محل الثواب فتخصص عنده ايضا بغير البيع والنكاح وامثال ذلك مما لا يفتقر الى النية على انا لا نسلم ان الحكم مشترك بين النوعين اشتراكا لفظيا بل هو موضوع لاثر الشيء ولان نفي الجواز والفساد والثواب والاثم كما يعم الحيوان الانسان والفرس وغيرها استثنى قال بعض الفضلاء ان تخصيص تقدير الصحة بالشافعية وتقدير الثواب بالحنفية وبناء اشتراط النية وعدمه في الوضوء والغسل عليهما مما لا حاجة اليه بل مبنى اشتراط الشافعية كونهما من العبادات ولا يضرهم تقدير الثواب ومبنى عدم اشتراط الحنفية عدم كونهما منها ولا يضرهم تقدير الصحة فلو كانا من العبادات عند الحنفية لشرطوا النية وان كان المقدر الثواب او كانا من غير العبادات عند الشافعية ايضا لما شرطوا النية ومثل هذا الحديث ايضا في تقدير الحكم قوله عليه الصلاة والسلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان لان نفس الخطأ والنسيان غير مرفوع وانما المرفوع المؤاخذة عليه في الآخرة فان قلت لو كان المراد حكم الآخرة لم يبق لقوله من امتي كثير فايدة لان عدم المؤاخذة يعم جميع الامم اذ لا تجوز في الحكمة قلنا ذلك مذهب المعتزلة واما عند اهل السنة والجماعة فجائزة والا لم يكن للدعاء في قوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا كثير فايدة كذا في شروح المغني واما ما يقال من ان تقديم قوله عن امتي يقتضي الاختصاص فلو لم يخ المؤاخذة لما قدم فلا يخفى ما فيه لما تقرر في البلاغة من ان تقديم بعض معمولات الفعل على بعض لا يفيد

تخصيصا

تخصيصا حتى صرح المحقق الشريف في شرح المفتاح ان الجار والمجرور في قوله تعالى وارسلناك للناس رسولا اذا كان متعلقا بارسلنا او صفة رسولا قدم عليه لم يفد تخصيصا لانه يكون من تقديم بعض معمولات الفعل عليه بخلاف ما اذا كان متعلقا برسولا الى آخر ما ذكره هناك

وان الى الاعيان مثل المخ ... اضيف تحريم فمن ذا الامر
تخالف فعندنا حقيقه ... والبعض لم يسلك بذي الطريقه

يعني انهم اختلفوا فيما اذا اضيف التحريم الى الاعيان كالمخ والمحارم فعند البعض هو مجاز من قبيل ذكر المحل وارادة الحال او بحذف مضاف فهو على هذا مما تركت فيه الحقيقة بدلالة محل الكلام فان المخ عنه بالحرمة فيه هو العين وهي لا تحتمل الحرمة لانها من صفات الفعل وعندنا هو حقيقة لان التحريم نوعان تحريم بمعنى ان الفعل مع كون المحل قابلا كاكل مال الغير وتحريم يخرج المحل في الشرع عن ان يكون قابلا لذلك الفعل فيتعدم الفعل لانعدام محله فيكون نسخا فيصير الفعل تابعا من هذا الوجه فيقام المحل مقام الفعل فيثبت التحريم البين بيعلم ان المحل لم يجعل صالحا كذا ذكره فخر الاسلام رحمه الله تعالى وليس مراده باقامة المحل مقام الفعل ان توصيف المحل بالحرمة يدل على توصيف الفعل بالحرمة كاستعمال الاسد في الشجاع بل لان استعماله في الهيكل المخصوص ليكون مجازا بل مراده ان توصيف العين بالحرمة حقيقة لكن المقصود منه افادة حرمة الفعل ونفيه بالطريق الاولى اذ لا يتصور بدون المحل فكان الفعل بالنفي احرى وهذا كالكناية اريد بها الموضوع له لكن لا لذاته بل ليتنقل الى لازمه فلا يكون من المجاز في شيء

ودونك الحروف للمعاني ... فتلك للمسائل المباني

قد جرت العادة بذكر الحروف الموضوعة للمعاني عقيب بحث الحقيقة والمجاز للمناسبة فانها تكون تكون حقيقة اذا استعملت فيما وضعت له ومجازا اذا استعملت في غيره والاستعارة التبعية تجري في الحروف جريانها في المشتقات فانها تقع في متعلق الحرف ثم فيه كاللام مثلا اذ يستعار التعليل للتعقيب لان التعقيب لازم التعليل فان المعلول يكون عقيب العلة فيراد بالتعليل التعقيب ثم بهذه الواسطة تستعار اللام للتعقيب نحو لدوا للموت وابنوا للخراب فانه لما كان الموت عقيب الولادة المحالة جعل كان الولادة علة الموت فاستعملت لام التعليل والمراد ان الموت واقع بعد الولادة جعل كان الولادة علة الموت قطعا بالاتكاف ووقوع المعلول عقيب العلة وحروف المعاني تشتد الحاجة

اليها وبنى كثير من مسائل الفقه عليها وكثيرا يطلقون الحروف عليها وعلى الظروف تغليبا وتسميتها حروف المعاني لوضعها لمعان تتميز بها عن حروف المباني التي تبنيت الكلمة عليها وركبت منها فالهمزة المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام او النداء من حروف المعاني والا فمن حروف المباني ۞

والواو للجمع تكون مطلقا ۞ من غير تقييد وحيث علقا ۞

شروع في بيان الحروف المذكورة قدم حروف العطف لانها اكثر وقوعا وقدم الواو لان دلالتها على مجرد الاشتراك بخلاف سائر حروف العطف لدلالتها على جنس زايد فكانت من سائر الحروف بمنزلة المطلق من المقيد والمطلق مقدم على المقيد وهذا معنى قولهم ان الواو للجمع المطلق اي لجمع الامرين وتشريكهما في الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو اذ لولا الواو لاحتمل ان يكون اضرابا ورجوعا عن الاول فلا يفيد الثبوت كما نقل عن الشيخ عبد القاهر وتشريكهما في الحكم مثل قام زيد وعمرو المراد بكونها للجمع المطلق انها للجمع من غير تقييد كما قالوا في المفعول المطلق وليس المراد تقييد الجمع بقيد الاطلاق ولا فرق في هذا بين قولهم انها للجمع المطلق وقولهم انها لمطلق الجمع قال الهندي الظاهر ان العبارتين صحيحتان والمؤدى واحد لان المطلق هو الحقيقة بلا قيد عند اهل الاصول فمطلق الجمع معناه مطلق هو الجمع لان مؤدى الاضافة والوصف واحد والحاصل انها لا تدل على المعية كما نقل عن مالك رحمه الله تعالى ولا على الترتيب كما نقل عن الشافعي رحمه الله تعالى وقوله وحيث علقا متصل بقوله ۞

بان دخلت دارنا فطالق ۞ وطالق وطالق يا مارق ۞
لغير مدخول بها فواحده ۞ عند الامام ما عليها زايده ۞
فالافتراق فيه لا يغير ۞ بالواو وهو الموجب المقرر ۞
لكنها الثلاث فيه قررا ۞ فاتبتلك الاجتماع غيرا ۞

جواب عما استدل به البعض على ان الواو عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى للترتيب وعندهما للمقارنة فانه لو قال لزوجته التي هي غير مدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق حيث يقع عنده طلقة واحدة لان الواو عنده للترتيب فتبين بالاولى فلا تبقى محلا للثانية والثالثة كما لو قال بالفاء او ثم وعندهما تقع الثلاث لان الواو عندهما للمقارنة

فيقع

فيقع الثلاث دفعة كما لو قال لها انت طالق ثلاثا وحاصل الجواب ان الاختلاف المذكور ليس لما ذكر بل هو مبني على ان تعليق الاجزية بالشرط عنده على سبيل التعاقب لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها فيحصل بها التعليق بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة في الافادة الى الاولى فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الاولى ويكون تعليق الثالثة بعدهما فكان موجب هذا الكلام الافتراق اي الانفصال في التعليق لان الاولى تعلقت بلا واسطة والثانية بواسطة والثالثة بواسطتين فلا يتغير هذا الترتيب الثابت حسا بالواو لانها لا توجب المقارنة وحيث كان التعليق على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان الوقوع ايضا كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط وفي المنجزتين في الاولى بلا عدة فلا يصادف الباقي المحل وهذا بمنزلة الجواهر المنظومة تنزل عند الانحلال على الترتيب الذي نظمت عليه بخلاف ما اذا كرر الشرط بان كرر قوله ان دخلت الدار فانت طالق ثلاث مرات فان الكل يتعلق بالشرط بلا واسطة وبخلاف ما اذا قدم الاجزية بقوله انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار فانه يقع الكل دفعة لانه اذا كان في آخر الكلام ما يغير اوله لم توقف الاول على الآخر فلا يكون فيه تعاقب في التعليق حتى يلزم التعاقب في الوقوع واما عندهما فيقع الكل دفعة لان موجب الواو الاجتماع والاشتراك بين المتعاطفات وليس بين الاجزية ما يوجب الترتيب اذ الواو لا توجبه وانما هي لمطلق الاشتراك وما ذكر من التعاقب انما هو في ازمنة التعليق لا في ازمنة التطليق لان الترتيب انما هو في التكلم لا في صيرورة اللفظ تطليقا وتحقيقه ان عطف الناقصة على الكاملة يوجب تقدير ما في الكاملة للناقصة تحكيما لها حتى لو قال لها هذه طالق ثلاثا وهذه يجب تثليث طلاق الثانية ايضا بخلاف هذه طالق ثلاثا وهذه طالق وفي الكاملة الشرط مذكور فيجب تقديره في كلام الاخيرين فيصير بمنزلة ما اذا كرر قوله ان دخلت الدار فانت طالق ثلاث مرات وعند الدخول يقع الثلاث فكذا هنا لان المقدر كالملفوظ بخلاف ما اذا كان بالفاء او ثم فانه صريح في تقريق ازمنة الوقوع وقريب من هذا ما يقال ان هذا ليس بطلاق للحال بل لعرضية ان يصير طلاقا عند وجود الشرط فلا يقبل الترتيب في الحال لان الوصف لا يسبق الموصوف والعبرة بحال الوقوع اجتماعا وافتراقا لا بحال التعليق وليس هنا ما يوجب تقريق ازمنة الوقوع

بخلاف العاشر كزاني التلويح وغيره ∴

∴ واذلها يقول انت طالق ∴ وطالق وطالق يغارق ∴

∴ بطلقة اذ كان فيه الاول ∴ وقوعه من غير شك يحصل ∴

∴ من قبل ما تكلم بالثاني ∴ فكان ذا الباقي بلا مكان ∴

الضمير في لها لغير المدخولة وهو جواب سوال تقريره انه اذا قال لغير المدخولة انت طالق وطالق وطالق تبين بطلقة واحدة ولا تقع الثلاث معا فيكون الواو للترتيب وحاصل الجواب ان الاولى وقع قبل التكلم بالثاني وهي غير موطوءة فلم تبق محلا للتصرف بالطلاق بعد الاولى فلغا الثاني والثالث لهذا لا لان الواو للترتيب ∴

∴ كذا الفضولي اذا ما زوجا ∴ مملوكتين وهو لن يخرجا ∴

∴ من واحد من غير اذن قررا ∴ من سيد الثنتين ثم حررا ∴

∴ مملوكتيه قايلا دي حره ∴ وهذه مواصلا بالمره ∴

∴ فههنا بطلان عقد الثانيه ∴ لعقد الاولى فتلك الجاريه ∴

∴ لم تبق منه موطن التوقف ∴ لذاك يبطل النكاح فاعرف ∴

∴ من قبل ما تكلم بالعتق ∴ اي عتقها فاسمع مقال الحق ∴

جواب سوال ايضا تقريره ان الفضولي اذا زوج امتي رجل بغير اذن من رجل ثم قال المولى هذه حرة وهذه متصلا فانه يبطل نكاح الثانية كما لو اعتقهما بكلامين منفصلين بان قال اعتقت هذه ثم قال بعد زمان للاخرى اعتقت هذه فهذا يدل على ان الواو للترتيب اذ لو لم تكن للترتيب لكان بمنزلة ان يقول اعتقتهما وحكمه ان يصح النكاحان وحاصل الجواب انه انما بطل نكاح الثانية لان عتق الاولى يبطل محلية الوقف في حق الثانية فان نكاح الامة على الحر لا يجوز ولو كان موقوفا لم تبق الامة محلا للنكاح فالبطلان لفوات المحلية لا لكون الواو للترتيب واورد ان قوله عليه الصلاة والسلام لا تنكح الامة على الحر لا يتناول الا الناشزة والا لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز واجيب بجواز الجمع في موضع النفي كما جاز الجمع في المشترك في مقام النفي والمجاز ان النكاح المنفي له فردان ناجز وموقوف والموقوف من افراد الحقيقة لانه نكاح فلا جمع وانما لم يقيد كما في المتن بغير اذن المولى لان الحكم المذكور لا يحتاج اليه كما ذكره في التوضيح مع انه يحتاج الى ان يقبل عنه فضولي آخر اذ الفضولي لا يتولى

طرفي

طرفي النكاح واما التقييد بالاتصال فلانه الاظهر في توهم الترتيب وان كان الحكم في الانفصال كذلك وشمل الكلام ما اذا كان النكاح بعقد او عقدين والمولى واحد واما اذا تعدد المولى والنكاح برضاء الزوج فهو خارج عن محل التوهم لان اعتاقهما بكلامين والحكم ان نكاح من تاخر عتقها باطل باعتاق الاولى وان كان بغير رضاء الزوج فالنكاحان على حالهما فايهما اجاز اجاز وان اجازهما جاز نكاح المعتقة الاولى كما لا يخفى ∴

∴ كذاك في تزويجه اختين ∴ شخصا بغير الاذن في عقدين ∴

∴ فان يجز بالقول اذ علم حصل ∴ نكاح ذي ودي فكل قد بطل ∴

∴ كما اذا ياهما اجاز ∴ معا فان تفرقا جاز ∴

∴ نكاحه الثاني بقيا فاعرفن ∴ فالصدر في الكلام ذو توقف ∴

∴ حقا على اخره ان يحصل ∴ فيه هنا مغير للاول ∴

∴ واما اذا بلا امتراء ∴ يكون كالشرط والاستثناء ∴

وهذا ايضا جواب سوال تقريره انه اذا زوج الفضولي رجلا اختين في عقدين ولم يكن ذلك باذن الزوج فبلغ الخبر فقال اجزت هذه وهذه بطلا كما لو قال اجزتهما للجمع بين الاختين وان اجازهما متفرقا بان قال اجزت نكاح هذه ثم بعد زمان قال اجزت نكاح الاخرى بطل النكاح الثاني وهذا يقتضي ان الواو للمقارنة وحاصل الجواب ان صدر الكلام يتوقف على آخره اذا كان في آخره ما يغير اوله كالشرط والاستثناء وههنا صدر الكلام وضع لجواز النكاح واخره ينفي جوازه لكونه جمعا بين الاختين فصار اخره في حق اوله بمنزلة الشرط والاستثناء وتستعار هذه الحال ∴ كقوله لعبده يا مال ∴

∴ ادّ لنا الفا وانت حر ∴ فبالاداء العتق يستقر ∴

يعني ان الواو تستعار للحال بجامع الاشتراك بين الحال والعطف في الجمعية لان الحال ذو الحال لانها صفته في الحقيقة كقول القايل مخاطبا لعبده المسمى بمالك يا مال ادّ لنا الفا وانت حر فانه انما يعتق بالاداء لا بدونه كما اشار اليه بتقديم الجار والمجرور في قوله فبالاداء العتق يستقر فقوله يا مال حرف مالك وفي التغيير به لطافة لا تخفى واللام في لنا بمعنى الى كما تقدم من قوله سبحانه بان ربك اوحى لها والضمير في لنا للمتكلم المعظم نفسه والحاصل انه اذا قال لعبده ادّ الي الفا وانت حر كانت الواو للحال من غير دلالة على حصول مضمون ما بعدها على حصول

مضمون العامل للقطع بان لا دلالة لقولنا انتي وانت راكب الا على كونه راكبا حالة الاتيان كما في التلويح وتوهم بعضهم انهم يجب تقدم مضمون الحال على العامل لكونه قيدا له وشرطا وح يلزم الحرية قبل الاداء فاجاب تارة بانه من القلب اي كن حرا وانت مودي الفا ورد بان القلب انما يقع في كلام البلغاء والتمسك به في مقام الاستدلال وما قد يصدر من العوام غير لايق وتارة بانها حال مقدرة ورد بانها قليلة فلا تعتبر في المقام الالزامي وتارة بان الجملة الحالية قايمة مقام جواب الامر والمعنى ادّ الى الفا تصر حرا ورد بانه غير مطرد وتارة بانه لما حصلت الحرية حال الاداء صارت وصفا له والوصف لا يسبق الموصوف ورد بانها حال المؤدى لا الاداء هذا وانما تعين كون الواو للحال للزوم عطف الاسمية الانشائية على الفعلية الانشائية وهو غير جايز عند الاكثرين ولين سلم انه جايز لكنه غير حسن كما قال به البعض خ تبقى الجملة الاولى لعوام الكلام اذ لا معنى لامر المولى عبده باداء الالف مطلقا من غير تقييد بحقد اذ لا يصلح للايجاب ابتداء فان المولى لا يستوجب على عبده دينا ولا يصلح ذلك للضريبة على العبد لانها لا تكون الا بعقد ولانها لا تزيد في الشهر على عشرين درهما او ثلثين وليس هنا امر آخر يصلح له والاصل عدمه فامتنع كون الواو للاستيناف ايضا كما امتنع كونها للعطف واما ما اورد على هذا من انه لم لا يكون الواو للعطف لان الممنوع انما هو حسنه لا صحته وح يعتق العبد ولا يجب الالف وذكر العوض لا يصلح قرينة للمجاز لانه زايد في العتاق والطلاق والحمل على الحقيقة متعين ما لم تقم قرينة المجاز والمعاوضة وعدم الحسن لا يصلح قرينة كما سياتي في قوله طلقني وبك الف والا فما الفرق فلا يخفى ما فيه لما تبين من الفرق بما قررنا اذ على تقدير العطف والاستيناف تلغو الجملة الاولى اعني ادّ الى الفا ولا يكون للكلام معنى بخلاف وبك الف لانه اذا حمل على العطف لا تلغو الجملة الاولى اذ معناها طلب الطلاق وكذا اذا حمل على الاستيناف ايضا ويحمل على العدة منها رغبة في الطلاق والاصل في الكلام الحقيقة ولا مانع منها بخلاف ما نحن فيه اذ لا يبقى الجملة معنى الا ان يحمل على المجاز بكون الواو للحال فيصير الكلام في معنى الشرط اى تعليق العتق بشرط الاداء اذ الاحوال في معنى الشروط والحاصل ان قولها طلقني كلام مفيد لطلب الطلاق غير محتاج الى التقييد بالحال احتياج قوله ادّ الى الفا الى ما بعده اذ لا معنى له بدون التقييد كما قررناه والضابط في هذا كما ذكره في البديع

ان

ان كانت صالحة للحال وتعينت صلاحيتها حملت عليها كما في ادّ الى الفا وانت حر وح يكون تقييد الما قله وان كانت محتملة لكل منهما كما في قوله انت طالق وانت مصلية فالمعين النية وان لم تصلح للحال كما في خذ هذه الدراهم واعمل بها في البر فهي للعطف

وتارة تاتي لعطف الجمله ... فليس ذا الذي يكون قبله

يشارك المعطوف اصلا في الجزء ... فما الى الشريك فيه يفتقر

كقول هند بالثلاث طالق ... ودعد طالق فتلك مارق

يعني ان الواو تاتي لعطف الجمله فلا تشارك الجملة المعطوفة الجملة التي قبلها في خبرها اذ لا افتقار للجملة الثانية الى المشاركة في خبر الجملة الاولى كقول القايل هند طالق ثلاثا لتمام الجملة الثانية وعدم افتقارها بخلاف ما لو كانت ناقصة كما لو اقتصر على قوله ودعد فانها تطلق ثلاثا ايضا لمشاركة الثانية للاولى وافتقارها الى ذلك وهذا على ما في المنار وغيره وهو كلام اجمالي والتفصيل ما نقل عن المحرر وهو انه اذا عطف جملة تامة على اخرى لا تحلها فان الواو توجب المشاركة في مجرد الثبوت اذ بدون الواو يحتمل الرجوع بالاضراب عن الاول فالواو لا تفيد سوى الجمع بينهما في الحصول ولذا طلقت الثانية واحدة كما قلناه وان كان الاولى لها محل فان الثانية تشاركها في موقعها ان جزاء او جزاء بحرف ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر الا ان يصرف عن المشاركة صارف مثل ان دخلت الدار فانت طالق وضرتك طالق فان اظهار الجزاء في طالق يرجح العطف على مجموع الشرط والجزاء لا على الجزاء وحده لانه لو كان معطوفا على الجزاء لكفى ان يقال وضرتك بخلاف وعبدي اذ لا يكتفى بقوله وعبدي مع ان جمله وعبدي حر موافقة جملة الجزاء في الاسمية فترجح فيه العطف على الجزاء وان عطفت بالواو جملة ناقصة وهي التي يفتقر في تمامها الى ما تمت به الاولى كما في عطف المفردات والنسب الى عين ما انتسب اليه الاول ما امكن ففي قوله ان دخلت الدار فانت طالق وطالق تعلق به لا بمثله كما هو قولهما فيكون على قولهما مع تعدد الشروط وان لم يمكن الانتساب الى عين الاول يقدر المثل كجاء زيد وعمرو بناء على اعتبار شخص المجيء وان كان العامل بكليته ينصب عليهما

كذا اذا تقول طلقني وبك ... الف فلم تجب فانها ملك

يعني كذلك الواو لعطف الجملة اذا قالت لزوجها طلقني وبك الف حيث لا يجب شيء عنده

ابی حنیفة رحمه الله تعالی معنی لعطف الجمله عنده بالالف للحال لان المعنی الحقیقی للواو العطف
والمعاوضة لا تصلح صارفا للعطف لانها غیر لازمة فی الطلاق وفی التخییر انها للاستیناف عنده
منها للانقطاع بین الجملتین ورجح هذا بان الاصل براءة الذمة وعدم التزام المال بلا معنی
بخلاف اجعله ولك درهم للزوم المعاوضة فی الاجارة ؛

لکنها لدیهما للحال ... فکان ذا للشرط والابدال

یعنی ان الواو فی قولها طلقنی ولك الف للحال عندهما فکان المعنی علی الشرط والمعاوضة
لتعذر العطف بالانقطاع ولزم المعاوضة فی مثل ذلك ؛

والفاء للوصل مع التعقیب ... ای لم تکن للمهلة فی الترتیب

ای الفاء للوصل والتعقیب وهو الترتیب بلا مهلة وکونها للترتیب بلا مهلة لا ینافی کونه الثانی
فی المرتبة مما یحصل بتمامه فی زمان طویل اذا کان اول اجزائه متعقبا کقوله تعالی الم تر ان الله
انزل من السماء ماء فتصبح الارض مخضرة فان الاخضرار یحصل عقیب نزول المطر لکن یتم فی مدة
حتی لو قیل فی هذا المقام ثم تصبح نظرا الی تمام الاخضرار جاز وقد یفید کون المذکور بعدها
کلاما مرتبا فی الذکر علی ما قبلها من غیر قصد الی ان مضمونها عقیب مضمون ما قبلها فی
الزمان کقوله تعالی ادخلوا ابواب جهنم فبئس مثوی المتکبرین فان مدح الشیء وذمه انما یکون
عقیب ذکره ومن هذا عطف تفصیل الجمل نحو قوله تعالی ونادی نوح ربه فقال وقوله تعالی
وکم من قریة اهلکناها فجاءها باسنا بیاتا او هم قائلون لان موضع التفصیل بعد الاجمال
کذا فی شرح التلخیص للعلامة التفتازانی ؛

فان دخلت ذی فذی طوالق ... ان قاله فشرط للطوالق
ان لا تکون بالتراخی وانیه ... وتعقبا الاولی هنا بالثانیه

یعنی اذا قال لزوجته ان دخلت ذی الدار فذی الدار فانت طالق فالشرط للطوالق لهذا
الکلام ان تدخل الثانیة عقیب الاولی بلا تراخ کما هو مدلول الفاء حتی لو دخلت الثانیة
بعد الاولی بتراخ لا تطلق کما لو دخلت الثانیة قبل الاولی حیث لا تطلق ایضا ؛

وتدخل الفا باحکام العلل ... نبهت لك العبد هذا ان یقل
فقال هو معتق فقد قبل ... فانه علی القبول قد حمل

یعنی ان الفاء قد تدخل فی احکام العلل مجازا لان الاحکام مرتبة علی العلل بالذات فتصح

الاستعارة لوجود الترتیب ولا ینافیه ان العلة مقارنة للمعلول علی الصحیح کما نقل عن التقریر
وقوله ان یقل بالبنا للمجهول یعنی ان قال رجل لآخر بعت منك هذا العبد بکذا فقال الآخر هو
معتق او فهو حر فهو قبول للبیع فیعتق العبد کما لو قبلت فهو معتق او فهو حر واما حمل علی
القبول لان الاعتاق لا یترتب علی الایجاب الا بعد ثبوت القبول ولو اتی بالواو ومکان الفاء یعتق
لانه یحتمل ان یکون رد الایجاب لثبوت الحریة قبله ولو قال للخیاط ایکفینی هذا الثوب فقال نعم
فقال فاقطعه فقطعه فاذا هو لا یکفی ضمن خلاف ما لو قال اقطعه ومن هذا القبیل قوله علیه
الصلاة والسلام لن یجزی ولد والده الا ان یجده مملوکا فیشتریه فیعتقه لان الفاء فیه لمجرد
التاخر بالمعلولیة لا بالزمان فبالاشتراء یحصل الملك وبالملك یحصل العتق لان وضع الشراء
لاثبات الملك والاعتاق لازالته فلا یکون حکما للشراء الا اذا یصح اضافة العتق الی الشراء لکونه
موجبا لموجب العتق ؛

کذا علی الذی یدوم من عمل ... فان یقل ادّ الی ما حصل
فانت حرّ کان ذاك معتقا ... فی الحال فالتعلیل قد تحققا

یعنی قد تدخل الفاء علی العلل التی یتقدم اي تبقی بعد المعلول لان الاصل ان لا تدخل الفا
علی العلل لامتناع تاخرها عن المعلولات کما هو مقتضی الفاء لکنه جاز ذلك اذا کانت باقیة
بعد ابتداء الحکم فتصریح فی معنی المتاخر فتکون مستعملة فی موضعها من وجه کقولك
للمتحقق وقد ظهرت امارات الفرح ابشر فقد اتاك الغوث باعتبار ان الغوث علة باقیة
بعد ابتداء الابشار کذا قالوا واعترضه صاحب التحقیق بان فاء العلة لا تختص بما لم یدم
یقال لا تصل فقد طلعت الشمس وافطر فقد غربت الشمس والمجدی اخرج فقد خرج الاسام
وارجع فقد دخل ولا ریب ان الطلوع والغروب والخروج والدخول مما لا یدوم لها واجاب
عنه فی فصول البدایع بان المعلل فی الکل هادوام حکمی لان مراد من قال لا تصل فقد طلعت
الشمس مثلا النهی عن الصلوة لفساد الوقت واما ان یرید فقد فسد الوقت وانقضی
فساده ولا معنی للنهی حینئذ او یرید النهی ما دام فساد الوقت باقیا وهو الحق فقد اراد دوام
اثره بلفظ یدل علی دوامه وهو المراد بالدوام الحکمی وکذا فی غیره من الامثلة ثم قال التحقیق
ان ما قبل الفاء لما کان علة غائیة ومقصود آخر الاخبار بما بعد الفاء للمتکلم فقد ظهر
ان مقصوده ان یرتب ما قبل الفاء علی ما بعدها فلا بد ان یرید معنی یصلح لان یعتد الی

ان يترتب عليه الايرى انه لو قال ابشر فقد اتاك الغوث وانقطع لكان سخيفا انتهى
وقوله فان يقل الخ تمثيل لدخول الفاء على العلة الدائمة بما اذا قال السيد لعبده ادّ الى ما
حصل عندك فانت حر عتق العبد في الحال لان المعنى لانك حر الان لا يجوز ان يكون انت حر
جوابا للامر لان جواب الامر لا يقع الا بالفعل المضارع لان الامر انما يستحق الجواب بتقدير ان
فهي تجعل الماضي والجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل وانما يحصل ذلك اذا كانت
ملفوظة اما مقدرة فلا كما تقول ان تاتني اكرمتك ولا تقول اتيتني اكرمتك بل تقول
اكرمك وتقول ان تاتني فانت مكرم ولا تقول اتيتني فانت مكرم فكما لا تجعل الماضي بمعنى المستقبل
لا تجعل الاسمية بمعناه ايضا فان مدلولها بعيد عن المستقبل ومدلول الماضي اقرب اليه لاشتراكهما
في كونهما فعلا ودلالتهما على الزمان فاذا لم تجعل الماضي بمعنى المستقبل لم تجعل الاسمية
بمعناه بطريق الاولى كذا في التوضيح ۞

۞ كذا المعنى الواو تستعار ... فقوله وانه اقرار ۞
۞ له علي درهم فدرهم ... بدرهمين فيه شرعا يحكم ۞

قوله وانه اقرار جملة معترضة بين القول والمقول اعني له علي درهم فدرهم قال صاحب
المنار وتستعار يعني الفا بمعنى الواو في قوله له علي درهم فدرهم حتى لزم درهمان ثم قال
في شرحه لانه لما تعذر اعتبار الحقيقة وهو الترتيب اذ لا ترتيب في الواجب فلا يقال
هذا الدرهم اول وهذا الدرهم آخر كما في القوم المجتمعين وانما يقال هذا واجب اولا
وهذا واجب اخرا كما يقال هذا دخل اولا وهذا اخرا فيجعل مجازا عن الواو كانه قال درهم
ودرهم وقال الشافعي رحمه الله تعالى يلزم درهم واحد لان معنى الترتيب لغو فحمل على
جملة مبتداة لتحقيق الاول ونصب المبتدأ اي فهو درهم كقوله يريد ان يعربه فيعجمه
لانه استأنفه ولو نصبه لفسد المعنى ثم قال وهذا يعني ما قال الشافعي رحمه الله تعالى
لا يصح لان الفاء للعطف فلا بد من اعتباره حسب الامكان والمعطوف غير المعطوف
عليه فيكون الثاني غير الاول فيلزم درهمان واستعير الفاء لمعنى الواو لتعذر الترتيب
او يصرف الترتيب الى الوجوب لا الى الواجب فيكون معنى الترتيب مرعيا فيبقى على
حقيقته انتهى وحاصله ان الفاء اما مجاز بمعنى الواو وهو المذكور في المتن
او هي على حقيقتها من الترتيب وهو مصروف الى الوجوب لا الى نفس الواجب فمن

خلط

خلط شراحه ثاني الوجهين بالاول فتدبر تأمل ۞

۞ والتراخي ثم حيث يعطف ... كما بعيد سكتة تستأنف ۞
۞ لكن لديهما تراخي الحكم ... فالوصل في تكلم بالجزم ۞
۞ فطالق يا هند ثم طالق ... لاشك ثم طالق يا مارق ۞
۞ ان تدخلي لمن بها لم يدخل ... فلم يقع لديه غير الاول ۞
۞ وان يقدم شرطه فالاول ... معلق والثاني حقا يحصل ۞
۞ والثالث اللغو ولكن حققا ... ان الجميع فيه قد تعلقا ۞
۞ لكن على الترتيب كل قد نزل ... والكل واقع لمن بها دخل ۞

يعني ان ثم للتراخي عند الامام هي للتراخي في التكلم والحكم اما تراخي الحكم فظاهر واما
التراخي في التكلم فمعناه انه بمنزلة ما لو قال انت طالق وسكت ثم قال انت طالق قولا
بكمال التراخي اذ لو كان في الحكم وحده كان ثابتا بتمامه وجه دون وجه وعندهما التراخي
في الحكم مع الوصل في التكلم حسا اذ لا عطف مع الانفصال حتى اذا قال لها انت طالق
ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار يقع الاول عنده في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه
قال انت طالق وسكت ثم قال انت طالق لان التراخي عنده في التكلم ايضا فلم يقع
عنده غير الاول ولغا ما بعده لعدم المحل ولم يتوقف اول الكلام على اخره لعدم اتصاله
لانه منفصل كانه مستأنف تقديرا واما اذا قدم الشرط فانه يتعلق الاول ويقع الثاني
في الحال لعدم اتصاله بالاول ويلغو الثالث لعدم المحل وفائدة تعلق الاول انه لو تزوجها
ووجد الشرط وقع وعندها يتعلق الجميع مطلقا سواء قدم الشرط او اخره مدخولا
بها او لا وحينئذ ينزل الجميع على الترتيب عند وجود الشرط فان كانت مدخولا بها
وقع الثلاث والا فواحدة وقيد بغير المدخولة لانه في المدخولة اذا اخر الشرط تنجز
الطلقتان وتعلق الثالثة وان قدمه تعلق الاول ووقع ما بعده ورجح قولهما بان
التراخي في الحكم فقط لان اعتبار انه سكت ثم استأنف لا موجب له ولا يلزم من تراخي
الحكم في الاشياء اعتبار التراخي في التكلم وانما نجزم بوقوع الثلاث بمجرد الفراغ
من التكلم بها معطوفة بثم في قوله انت طالق ثم طالق ثم طالق من غير خلو زمان عن
الحرمة بعدها ولذا كانت مستعارة لمعنى الفا جامعا فلا اثر للتراخي في التعقيب وليس فيه

اعتبار السكتة والاستيناف ::

:: وفي الحديث جاء فليكفر عن يمينه ثم ليأت فائظر ::
:: تمامه وان ثم فيه كالواو توفيقا لمن يرويه ::
:: رواية ليست على وتيرته فقد جرى الامر على حقيقته ::

يعني ان ثم تاتي بمعنى الواو مجازا اذا تعذر العمل بحقيقتها حذرا عن الالغاء وذلك للاتصال بينهما في معنى العطف فالواو لمطلق العطف وثم لعطف مقيد والمطلق داخل في المقيد فيثبت الاتصال المعنوي وذلك كما جاء في الحديث الشريف وهو قوله عليه الصلاة والسلام من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليكفر بيمينه ثم ليأت بالذي هو خير حملت على معنى الواو توفيقا بين هذه الرواية والرواية الاخرى وهو ما روي ح قوله عليه الصلاة والسلام فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه فيكون الامر وهو قوله عليه الصلاة والسلام فليكفر جاريا على حقيقته اعني الايجاب وذلك لانه على رواية تاخير قوله فليكفر على حقيقته لان وجوب الكفارة انما يكون بعد الحنث اتفاقا وعلى رواية تقديمه يحمل الجمع بين التكفير والحنث ولو لم يحمل على ذلك كما قال الشافعي رحمه الله تعالى لزم ارتكاب مجازين جعل الامر للاباحة وذكر المطلق وارادة المقيد لان تحصيل التكفير بالصوم غير جايز عنده وفيما ذهبنا اليه ارتكاب مجاز واحد فكان اولى ::

:: وبل لما يكون بعد مثبت ومعرض عن سابق اي يسكت ::
:: عنه قبل يؤتى بها تداركا لما يكون منه قبل دلكا ::

كلمة بل لاثبات ما يأتي بعدها وللاعراض عما قبلها اي جعل في حكم المسكوت عنه من غير تعرض لاثباته او نفيه هذا اذا لم ينضم اليها كلمة لا فاذا انضم صار نصا في نفي الاول نحو جاءني زيد لا بل عمرو هذا على ما ذكره البعض وعلى هذا لا يكون معنى التدارك ان الكلام الاول باطل وغلط بل ان الاخبار به ما كان ينبغي ان يقع وبعضهم على ان معنى الاعراض الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثاني تداركا لما وقع اولا من الغلط وفي مغني اللبيب ان معنى بل الاضراب فان تلاها جملة كان معنى الاضراب اما الابطال نحو قوله تعالى وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون واما الانتقال نحو مر على آخر ووهم ابن مالك اذ زعم انها لا تقع في التنزيل الا على هذا الوجه ومثاله قد افلح من تزكى

وذكر

وذكر اسم ربه فصلى بل تؤثرون الحيوة الدنيا وهي حرف ابتداء لا عاطفة على الصحيح وان تلاها مفرد فهي عاطفة ثم ان تقدمها امر او ايجاب كاضرب زيدا بل عمرا وقام زيد بل عمرو فهي لجعل ما قبلها كالمسكوت عنه فلا يحكم عليه بشئ واثبات الحكم لما بعدها وان تقدمها نفي او نهي فهي لتقرير ما قبلها على حاله وجعل ضده بعدها نحو ما قام زيد بل عمرو واشتهى لكن نقل عن الشيخ عبد القاهر انه اذا قيل ما جاءني زيد بل جاء في عمرو

:: فان يقل طلقتك بواحده بل اثنتين فاعلمي يا ياروده ::
:: تطلق ثلاثا فهو ليس يملك ابطال اول فليس يترك ::
:: ذا ان تكن مدخولة ويختلف ذا الحكم في الاخبار فاعلما عرف ::

تفريع على كون بل للاعراض والتدارك فانه اذا قال لمدخولة طلقتك واحدة بل ثنتين تطلق ثلاثا لان التدارك انما يكون في الاخبار لانه يحتمل الصدق والكذب ولا يمكن في الانشاء لانه غير محتمل لذلك فصار موقعا ثنتين راجعا عن الاول ورجوعه لا يصح فلا يملك ابطال فتقع الثلاث بخلاف ما لو قال كنت طلقتك امس واحدة لا بل ثنتين حيث تطلق ثنتين لان التدارك ممكن في الاخبار فكأنه بل لم تخرج عن حد لوطها في الأضراب لكنه لما لم يكن الابطال في وسعه في الانشاء لم يعمل به وعمل به في الاخبار لانه بل في الصورة الاولى لمحض العطف من غير اضراب كما قيل وانما قيد بالمدخولة لانه لو قال ذلك لغيرها وقعت واحدة بالاول لانه لا يملك ابطاله ولغا الثاني لعدم المحل وهذا بخلاف ما اذا علق وقال لغير المدخولة ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين حيث يقع الثلاث لانه قصد ابطال الاول وافراد الثاني بالشرط نظرا الى ان الاول ولا يملك الابطال ويملك الافراد بالشرط فيتعلق بشرط آخر فيجتمع تعليقان احدهما ان دخلت الدار فانت طالق واحدة والثاني ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فاذا وجد الشرط وقع الثلاث بخلاف الواو فان الثاني يتعلق بالشرط المذكور بعينه لكن بواسطة الاول حتى يكون الوقوع عند وجود الشرط على الترتيب فلا يبقى للمحل بواسطة وقوع الاول فلا يقع غير كما في التوضيح وتعقبه في التلويح بانا لا نسلم انفصال ذلك الشرط موقوف على ابطال الاول وعلله بعضهم بان ذلك بحسب اللغة وهو ممنوع ولا بد من النقل عن ائمة اللغة كيف وقد اجمعوا على ان ثنتين عطف على واحدة عطف المفرد على المفرد من غير تقدير عامل فضلا عن تقدير الشرط ولم يفرقوا بين ما يحتمل الرجوع وما لا

يحتمله وقصد ابطال الاول لا يمنع من التعليق بالشرط لانه قصد ابطال المعطوف عليه
كالواحلة لانفس الشرط والتعليق انتهى واجيب عنه بان المراد انه بمنزلة تقدير الشرط
لانقدير الشرط حقيقة لانه قصد ابطال الاول فلم يُعلق الثاني بواسطة ولم يجعل ابطاله
تتبع الثلاث بخلاف الواو وتأمل قوله ويختلف يعني ان ماذكره ان المتكلم لا يملك الابطال
وان قصده بكلمة بل يختلف في الاخبار فانه يملك فيه الابطال كما عرف

في قوله له علي درهم بل درهمان اذ بدين يحكم

يعني اذا قال له علي درهم بل درهمان يلزمه درهمان لان الاخبار يحتمل التدارك بكلمة بل
وحتى يراد به نفي انفراده عرفا لا ابطاله اصلا نحو سنى ستون بل سبعون بخلاف الانشا
اذ لا يحتمل التدارك فظهر الفرق وبطل قياس زفر الاقرار على الانشا قال ابن نجيم انه ليس المراد
في الاقرار يلزمه ما بعد بل فقط وانما المسئلة على وجهين احدهما ان يكون جنس المال مختلفا
والثاني ان يكون مختلفا فان كان مختلفا فانه يلزمه افضل المالين سواء كان ما بعد بل هو
الافضل او ما قبلها وسواء كان الفضل في الذات او في الصفة قال في المبسوط اذا قال لفلان
على الف درهم لا بل خمسمائة فعليه الالف وكذا لو قال خمسمائة بل الف ولو قال عشرة
دراهم بيض لا بل سود او قال سود لا بل بيض او قال جيدة لا بل ردية او ردية لا بل جيدة
فعليه افضلهما وان كان مختلفا فعليه المالان فلو قال له درهم بل دينار لزمه درهم
ودينار ولو قال له على كر حنطة لا بل كر شعير لزمه الكران واما في المحدود ففي غاية
البيان لو قال لآخر يا زاني فقال لا بل انت حدا واما في السرقة ففي العدة لو قال
سرقت مني فلان مائة درهم لا بل عشرة دنانير يقطع في عشرة دنانير ويضمن المائة اذا
ادعى المقر له المالين

لفظ لكن فهو للاستدراك ازالة لوهم الاشتراك
وانما يكون بعد ما نفى ان بين مفردين كانت فاعطف

اي كلمة لكن للاستدراك وفسره المحققون برفع التوهم الناشئ من الكلام السابق مثل
ما جاءني زيد لكن عمرو اذ توهم المخاطب عدم مجئ عمرو ايضا بناء على مخالطة وملابسة
بينهما وفي المفتاح انه يقال لمن توهم ان زيدا جاء دون عمرو وبالجملة وضعها للاستدراك
ومغايرة الثاني للاول متى وبل اشتركتا في الحكم للثاني لكن الفرق بينهما من وجهين

احدهما

احدهما ان لكن احض استعمالا من بل لانها مشتركة في انها يجيئان بعد النفي والاثبات
اذا كانا لعطف الجملة على الجملة ويفترقان في ان لكن لا تجئ بعد النفي بخلاف بل اذ الكانا لعطف
المفرد على المفرد فقول صاحب المنار ان لكن انما تجي بعد النفي خاصة مختص بما اذا عطف
بها مفرد على مفرد كما اشرنا اليه وثانيهما انه وجب الاستدراك بلكن لاثبات ما بعده فاما
نفي الاول فهو ثابت بدليل خلاف بل فانها قد تجي لنفي الاول واثبات الثاني كما في تدارك الغلط
ولكن المشددة الناصبة للاسم الرافعة للخبر بمعنى المخففة ولذا لم يفرقوا بين التمثيل بينهما
وقوله فاعطف اي حيث كانت للعطف فاعطف بها عند اتساق الكلام كما قال

بها وليس العطف كيفما اتفق بل عندما الكلام انتظما اتسق

والمراد من اتساق الكلام انتظامه من وسق الشئ اذا جمعه وذلك بطريقين احدهما ان
يكون الكلام متصلا بعضه ببعض غير منفصل ليتحقق العطف والثاني ان يكون محل الاثبات
غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما ولا يناقض آخر الكلام اوله فاذا فات واحد منهما لم يصح
الاستدراك فيكون الكلام مستانفا كما اشار اليه بقوله

وحيث لم يكن فذا مستانف وذاك كالمولى اذا ما يعرف
نكاح ذات رقه وقد صدق بالالف منها حيث ما له اخبر
فقال ما نكاحها اجيز لكن بالفين فلا يجوز
ذاك النكاح فهو فسخ يبطل وان لكن فيه حتما يحصل
للابتداء فهو حقا قد اتى بنفي فعل عينه قد اثبتا

يعني حيث لم يكن للكلام اتساق كان الكلام مستانفا كقول المولى الذي نكحت امته اخر
من غير اذنه بالف وذلك عند بلوغ خبر نكاحها له اجز النكاح لكن اجيزه بالفين فان
هذا الكلام من المولى فسخ للنكاح من اصله فلا يجوز اصلا ولهذا كانت كلمة لكن فيه للابتداء
بكلام مستانف غير معطوف على ما قبله لعدم الاتساق لانه نفى اجازة النكاح عن اصله
فلا معنى لاثباته بالف او الفين وانما يكون متسقا لو قال لا اجيزه بالف لكن اجيزه
بالفين ليكون التدارك في قدر المهر لا في اصل النكاح فلا يبطل صرح بذلك في جامع
قاضيخان وهو الموافق لما تقرر عندهم من ان النفي في الكلام راجع الى القيد بمعنى
انه يفيد رفع تقييد الحكم بذلك القيد لا رفعه عن اصله بل ربما يفيد اثباته مقيدا

بقيد آخر فان قيل النكاح المنعقد الموقوف هو ذلك النكاح بالف فاذا بطل لم يبق شئ حتى ينعقد بالفين قلنا هو نكاح مقيد وابطال الوصف ليس ابطال الاصل كذا في التلويح وفيه رد على من قال بعدم الانسات فيما اذا قال المولى لا اجيز النكاح بالف لكن اجيزه بالفين كما مر اليه في الكشف لكن لي ههنا نظر فان ما ذهب اليه في التلويح من ان قول المولى لا اجيز النكاح نفي للنكاح من اصله وقوله لكن اجيزه بكذا اثبات له بقيد ولا معنى له انما يتسنى ان لو كانت اللام في النكاح للحقيقة والاشارة الى نفس المسمى وكذا الاضافة لو قال لا اجيز نكاحها واما اذا كانت للعهد اي النكاح المذكور وهو المتبادر من قوله ذلك عند بلوغ خبر نكاحها بالف مثلا ومن قوله لكن اجيزه بالفين فلا يوجد فالمراد نفي اجازة النكاح بالف وهو نكاح مقيد فينصب النفي الى القيد كما لو صرح به صونا للكلام عن الالغاء على تقدير التدارك اذ لو حمل على نفي اجازة اصل النكاح لم يكن للتدارك معنى ولغا الكلام وكان مثل قول القايل ما جاني زيد لكن جاني قايما وصون الكلام عن الالغاء لو يوجد بعيد خبر من الغايه فما بالك بالوجه المتبادر الا ترى الى ما قالوا في هذا المقام ايضا انه لو كان بيد رجل عبد فاقر به لزيد فقال زيد ما كان لي قط لكنه لعمرو من ان فصل قوله لكنه لعمرو كان النفي تكذيبا للمقر ورد الاقرار جزما وكان قوله لكنه لعمرو كلام مستانف مفصول متضمن لاقرار بمال الغير لغير آخر وان وصله كان الظاهر التكذيب ورد الاقرار ايضا لكنه يحتمل المجاز على معنى انه كان مدة في تصرف المقر له والان قد وهبه المقر له لعمرو فكانه لم يكن له قط كالمجازي قوله له علي الف درهم وديعة فيكون مفاده نقل الملك وتحويله من المقر له الاول الى الثاني فيكون قبولا لاقرار المفصولا للكلام عن الالغاء فانه لو حمل على نفي الملك عن نفسه من الاصل حقيقة كان اقرارا المقر له الاول للثاني اقرارا من غير مالك فلا يصح كما هو قول زفر رحمه الله تعالى كذا في شرح البديع وتصحيح الكلام وان كان بوجه بعيد اولى من الغايه فارتكب المجاز في قوله ما كان لي قط لهذا الغرض وذهب صاحب التوضيح الى الحقيقة وان الظاهر فيه تكذيب الاقرار كما ذكرنا لكن يحتمل ان يريد انه وان كان في يدي زمانا او اشتهر انه لي لكني لم اكن ملكا لي قط بل لعمرو فيبر قوله لكن لعمرو ببيان تغيير لما هو الظاهر من كلامه اعني التكذيب فيصح موصولا حتى يثبت النفي عن زيد والاثبات لعمرو معا

لا مترادفا كما هو حكم بيان التغيير ورجحه في التلويح على ما ذكروا من المجاز اذا لم قرينة عليه فعلى ما ذكره في التوضيح يكون النفي على حقيقته وليس فيه تحويل الملك من المقر له الاول الى الثاني فمن خلط من شراح المنار التوجيه الاول بالثاني فقد شاح

وان اولوا حد الشيئين ... بقولهذا اوذاك الاشين
ح يكون مثل ما ان ايها ... بقوله لدين فرد منكما

يعني ان كلمة او موضوعة لاحد الامرين فان كانا مفردين افادت ثبوت الحكم لاحدهما لا بعينه نحو جاء زيد او عمرو اثبوت الحكم باحدهما لا بعينه نحو زيد قايم او قاعد واذا كانا جملتين افادت ثبوت مضمون احدهما وليس الشك في الاخبار معناها الموضوع له وانما يثبت محل الكلام لان المخبر بقوله جاء زيد او عمرو انما اخبر عن وقوع الفعل من احدهما لا يعينه فحصل من ذلك الشك وكذلك ليس التخيير والاباحة في الانشاآت هو معناها الموضوع له وانما هي فيها لاحد الامرين فيجوز الجمع وامتناعه بحسب محل الكلام ودلالة القراين هذا ما عليه المحققون ثم فرع على كون او لاحد الشيئين انه اذا قال العبدين اذا قال هذا او هذا حر كان هذا المقول منه مثلما اذا قال لعبديه احدكما حر

وان يكون ذا انشاء ... يحتمل الاخبار لا سراء
فاوجب التخيير لكن يحتمل ... من ذلك البيان من هذا جعل
من وجه انشاء كذا اظهارا ... من وجه اذ يجوز ذا اعتبارا

يعني ان هذا الكلام وهو قوله لعبديه احدكما حر كما هو مفروض قوله هذا او هذا حر انشاء لانه لم يتحقق اثبات الحرية بغير هذا اللفظ فلو كان خبرا لكان كذبا يجب ان يجعل الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحا لمدلوله اللغوي وهذا معنى كونه انشاء شرعا وعرفا اخبارا حقيقة ولغة وكان يحتمل الاخبار باصل وضعه بان يكون اخبارا عن حرية سابقة ولذا لو جمع بين حر وعبد وقال احدكما حر لا يعتق العبد فاوجب التخيير نظرا الى انه انشاء فكان له ان يوقع العتق في ايهما شاء لكن ايقاع المولى العتق في احدهما يحتمل البيان من جهة ان اصل الكلام كان يحتمل الاخبار فاحتمل هذا ان يكون بيانا اي اظهارا لما هو الواقع حتى لا يكون للمولى ان يعين غير من قصده اولا فجعل البيان انشاء من وجه حتى تشترط صلاحية المحل حينئذ فلا يصح بيانه في الميت او الخارج من ملكه بل يتعين الحي والباقي

على ملكه وحمل اظهاره على وجه يجبر على البيان فانه لاجبر في الانشآت بخلاف الاخبار كالواقر بالمجهول حيث يجبر على البيان فانه يجوز اعتبار ذلك في الشرع عملا بالشبهين كما لو كان تحته حرة وامة فقد دخل بها فقال احدكما طالق ثنتين ثم اعتقت الامة ثم مرض الزوج وبين الطلاق في المعتقة فانها تحرم حرمة غليظة ويصير الزوج فارا حتى ترث فاعتبر اظهاره في حق الحرمة لعدم التهمة واستثناء في حق الارث لمكان التهمة لان حقها تعلق بماله في مرضه فهو بالبيان فيهما يريد ابطال حقها ولذلك نظائر ذكرها في التحقيق

وصح ان تدخل في الوكاله ... وفي المبيع لم يجز بحاله
كذاك لا يصح في الايجار ... الا اذا يعلم دو الخيار
وما به خياره اثنان ... او الثلاث صح في استحسان

اي يصح التوكيل اذا دخلت كلمة او في الوكالة بان قال وكلت هذا او هذا بالبيع وايهما تصرف صح حتى لو باعه احد الوكيلين صح ولم يكن للآخر بيعه بعد ذلك وان عاد الى ملك الموكل كما في التلويح ولا يمتنع اجتماعهما لانه رضي برايهما بخلاف قوله بع هذا او هذا حيث يصح ويمتنع الجمع وما في البزازية من انه لو قال وكلت هذا او هذا ببيعه فهو باطل يخالف ما عليه الاصوليون واما اذا دخلت في المبيع كما قال بعتك هذا او هذا فلا يجوز البيع بحالة وكذا الاجارة كما اذا قال اجرتك هذا او هذا فان كلا منهما غير صحيح للجهالة وهي مفسدة للبيع والاجارة الا اذا كان من لم الخيار معلوما وكان الذي فيه الخيار اثنين او ثلاثة فانه يصح استحسانا خلافا لزفر والشافعي رحمهما الله تعالى وقد بين ذلك في الفروع

ومثله لديهما في المهر ... اذ صحة التخيير فيه تجري
وحيث لا فالحكم بالاقل ... وعندهم وجوب مهر مثل

اي مثل ما ذكرنا من صحة الوكالة المهر عندهما ان صح التخيير فاذا تزوجها على الف حال او الف مؤجل او على هذا الجنس من المال او هذا الجنس صح ذلك وكان الخيار للزوج وحيث لا يصح التخيير بان لم يكن مفيدا كما في الالف والف لفيت او الالف الحالة والالف المؤجلة يحكم بوجوب الاقل وعند ابي حنيفة رحمه الله تعالى يجب مهر المثل لبطلان التسمية لانها جهالة لا حاجة الى تحملها مع وجود الموجب الاصلي وهو مهر المثل ثم عنده انما يحكم مهر المثل اذا كانا مختلفي القيمة فان كان مهر مثلها مثل خمسها او اقل فلها الخمس

وان كان مثل اعلاهما او اكثر فلها الاعلى وان كانا بينهما فلها مهر المثل فوجوب مهر المثل عندهما اذا كان بينهما واما اطلق ههنا تبعا لما في المنار اعتمادا على ما هو المشهور في كتب الفروع

وعندنا التخيير في الكفاره ... كما اتى بالنص في العباره
واحد الاشيا لا سواه ... محتم والبعض لا يرضاه

يعني ان التخيير ثابت في الكفارة عندنا عملا بكلمة او في قوله سبحانه فكفارته اطعام عشرة مساكين الاية فان الاشتمال بمعنى الاجراي فليكفر باحد هذه الاشيا فالواجب احدها والمشهور في الفرق بين التخيير والاباحة انه يمتنع الجمع في التخيير ولا يمتنع في الاباحة لكن الفرق ههنا هو انه لا يجب في الاباحة الا ثبات بواحد وفي التخيير يجب وحيث ان كان الاصل فيه الحظر ويثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع عبيدي هذا او ذاك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد لانه المامور به وان كان الاصل فيه الاباحة ووجب بالامر واحد كما في خصال الكفارة يجوز الجمع بحكم الاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة كما في التلويح وقوله والبعض الخ اشارة الى العراقيين والمعتزلة فانهم حكموا بوجوب جميع خصال الكفارة وبسقوطه بالاتيان بالبعض ظنا منهم ان صحة التكليف تنافي التخيير وهو قول منهم بلا موجب لان صحة التكليف بامكان الامتثال وهو ثابت بفعل احدها

وقوله في الذكر او يصلبوا ... عطفا على يقطعوا مرتب
فاوكل معناه بل يصلبوا ... اذا بقتل النفس كانوا اعطبوا
مع اخذهم للمال يقطع ... ايديهم وارجل ان يمتنعوا
بالمال بل ينفوا اذا ما خوفوا ... طريقنا وذا الاصل يعرف
ومالك يقول بالتخيير ... اي للامام واحد الامور

يعني ان قوله سبحانه في الذكر الحكيم انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا الايه مرتب ترتيب الاجزية على مقادير الجنايات كما تقول لمن يسال عن حدود الكبائر هي الرجم او الجلد او القطع فيفهم من هذا الترتيب دون التخيير والآية صريحة في ان المذكور جزاء المحاربة والمحاربة معلومة بانواعها عادة من تخويف او اخذ مال او قتل او قتل مع اخذ مال وهذه الانواع تتفاوت في صفة الجناية والمذكور اجزية متفاوتة في التغليظ فلا تكون كلمة او للتخيير بمعنى ان الامام

يختار اي نوع كان من انواع الجزا في مقابلة اي نوع كان من انواع هذه الجنايات كما يقول مالك
رحمه الله تعالى فانه يلزم ان يجوز ان يعاقب باخف الانواع عند غلظ الجناية وبغلظها عند
اخفها وذلك خلاف المعهود من الشرع اذ جزاء سيئة سيئة مثلها فكانت كلمة او هنا كلمة في
الانتقال من ضرب الى آخر وهذا مبني على اصل معروف وهو ان الجملة اذا قوبلت بجملة انصرف
البعض الى البعض حسبما يقتضيه المناسبة فالقتل جزاؤه القتل والقتل واخذ المال جزاؤه
القتل او الصلب واخذ المال جزاؤه قطع اليد والرجل والتخويف جزاؤه النفي او الحبس الدايم
على انه روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم وادع ابا بردة على ان لا
يعينه ولا يعين عليه فجاء الناس يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحاب الطريق فنزل جبريل
عليه السلام بالحد فيهم على ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم ياخذ المال قتل ومن
اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلما هدم الاسلام ما كان منه
في الشرك وفي رواية عنه ومن اخاف الطريق ولم ياخذ المال ولم يقتل نفي قال في التلويح
والمعنى انه كل جماعة تقطع الطريق ووقع منهم احد هذه الانواع اجري على نحو عنهم جزاء المقابل
لذلك النوع وليس المعنى ان كل فرد من الجماعة يجري عليه جزاء ما صدر منه فان قلت قطع الطريق
على المسلمين لا يوجب الحد فكيف حدوا بقطع الطريق على من يريد الاسلام قلت معناه يريدون
تعلم احكام الاسلام بعد ان اسلموا او سلم فمن دخل دار الاسلام ليسلم فهو بمنزلة الذي فيحد
قاطع الطريق عليه وابو حنيفة رحمه الله تعالى قال ان من قتل واخذ المال صلب محمل على احتمال
الصلب بهذه الحالة بحيث لا يجوز في غيرها الا على احتمال هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها
غيره بل اثبت فيه للحاكم الخيار بين اربعة امور القطع ثم القتل والقطع ثم الصلب والقتل فقط
والصلب فقط لان هذه الجناية تحتمل الاتحاد من حيث انها قطع المارة فيقتل او يصلب والتعدد من
حيث انه وجد سبب القطع وسبب القتل فيلزمه حكم السببين وعندهما يتعين الصلب على ظاهر
الحديث انتهى

وان يقل لعبده والحمل ظاهر او هذا فقوله بطل
لديهما فاؤ لفرد منهما وما محل العتق ما قد عمما

يعني ان قال لعبده ورابته كجمله مثلا هذا حمار او هذا بطل قوله فلا يثبت به شيء عندهما لان اسم
لاحد الشيئين اعم من كل منهما على التعيين والاعم يجب صدقه على الاخص والواحد الاعم الذي
يصدق على العبد والرابة ليس محل العتق وانما محله الواحد المعين الذي هو العبد قال في التلويح

وفيه

وفيه بحث لان ايجاب العتق انما هو على ما صدق عليه اسم احد الشيئين لا على المفهوم العام اذ الاحكام
تتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام انه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما وفي
المبسوط انه يتعين بالنية ٠

وعنده كذاك لكن امكنا بنفس ذا الكلام ان يعينا
اذ يمكن التعيين للمرام وانه محتمل الكلام
كصورة العبدين اذ هنا العمل اولى من الاهدار في ذا المحتمل
فحيثما كلامه تعذرا حقيقة مجازة تقررا

اي عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى ان اولا احد الشيئين لكن يمكن التعيين اذ التعيين من محتملات الكلام
كما لو قال ذلك في عبدين له فانه يجبر على التعيين والعمل بالمحتمل اولى من الاهدار وحيثما تعذر حقيقة
كلامه وهو الفرد الاعم تقرر المجاز وهو الفرد المعين ٠

لكنما المجاز مثلما سلف لديهما في الحكم لا القول الخلف

يعني انا انما ابطلا هذا القول وجعلاه لغوا بناء على اصلهما السابق من ان المجاز خلف عن الحقيقة
في الحكم لا القول فحيث استحال الحكم لاستحالة وقوع العتق في الواحد الاعم يبطل المجاز كما تقدم في عبده
الا كبر سنا وانما قيد بكلمة او لانه لو قال لعبده ودابته احدكما حر عتق العبد بالاجماع لان قوله او هذا
تخيير لوقوع او في الانشاء وقوله احدكما حر ايقاع فانما يقع على من يقبل العتق فانما التخيير فيصح
بين من يقبل العتق وبين من لا يقبله كذا نقل عن المحيط ٠

وللعموم او تكون ان تصد معنى اباحة كذا اذا ترد
في موضع النفي كلا اكلم هذاك او هذا فاذ يكلم
فرد ام الاثنين شرعا يحنث والحنث اذ اتاهما يحدث
برم فقط ولا اكلم الا فلانا او فلانا يحكم
فيه بان لا حنث حيث كلما في ذا المقام كل فرد منهما

قد تقدم ان اولا احد الشيئين فهي لا تخرج عن مدلولها اذا كانت في مقام الاباحة او التخيير
لان جواز الجمع في الاباحة وامتناعه في التخيير انما هو بدلالة الحال ومعونة القرائن كما في
التلويح وكذلك اذا كانت في سياق النفي فهي حقيقة ايضا لاحد الشيئين لا غير تعيين واستغراق
الواحد البهم لا يكون الا بانتفاء المجموع فقوله تعالى لا تطع منهم اثما او كفورا معناه لا تطع احدا

منهما وهو نكرة في سياق النفي فيعم وهذا كما قال القاضي ان كلمة او في جميع الاشياء توجبة كانت او منفية لاحد الشيئين او الاشياء ثم معنى الوحدة في غير الوجب يفيد العموم فلم يخرج او مع القطع بالجمع في الانتهاء نحو ولا تطع منهم اثما او كفورا عن معنى الوحدة التي هي موضوعة له انتهى وحيث افادت العموم في النفي فاذا قال لا اكلم هذا او هذا يحنث اذا كلم احدهما ايا كان للعموم ويحنث اذا كلمهما حنثا واحدا فقط كما لو كان بالواو لانه لا يكون بمنزلة يمينين لان تعدد الحنث بتعدد هتك حرمة اسم الله عز وجل ولم يوجد الا هتك واحد هذا واورد على قولهم ان معنى لا اكلم هذا او هذا لا اكلم احدهما ما يشعر بالفرق من مسئلة الجامع الكبير من انه لو قال والله لا اقرب هذه او هذه اربعة اشهر كان موليا منهما جميعا ولو قال لا اقرب احدا كما كان موليا من واحدة لا منهما جميعا فيقضي المدة تبين احدهما والخيار له واجاب في التلويح بان القياس عدم الفرق الا ان كلمة احد خاصة صيغة ومعنى ولا تعم بشيء من دلايل العموم ولكن ابو توقعها في موضع النفي بخلاف او فانها تفيد العموم بوقوعها في الاباحة فالاولى ان يفسر باحد منكر غير مضاف وقوله ولا اكلم الا فلانا او فلانا مثال لورود او في مقام الاباحة فانه لو قال ذلك كان له ان يكلمهما لعدم امتناع الجمع اذ الاستثناء من الحظر اباحة فلا يحنث اذا كلمهما كما لو اتى بالواو ۞

۞ واوكوا والعطف ليست عينها ۞ فالفرق بادٍ بين او وبينها ۞

يعني ان او في صورة النفي والاباحة كواو العطف لانها تفيد العموم فتوجب الجمع وليست عينها لظهور الفرق بينهما وبينها فانه لو قال لا اكلم هذا وهذا لم يحنث بكلام احدهما قال في التوضيح الا ان يدل الدليل على ان المراد احدهما كما اذا حلف لا يركب لزنا والكل مال اليتيم ودلالته ان لا يكون للاجتماع تاثير في النفي وحاصله انه اذا كان للاجتماع تاثير في المنع فلعدم الشمول والا فلشمول العدم وتعقبه في التلويح بانه ليس بطرد فانه اذا حلف لا يكلم هذا وهذا فهو لنفي المجموع مع انه لا تاثير للاجتماع في المنع واختار ان الضابط انه اذا قامت قرينة في الواو على شمول العدم فذاك والا فهو لعدم الشمول واو بالعكس انتهى وتارة على المجاز يوفى ۞ بأو كالا ان ومثل حتى ۞

۞ ذا ان يكن للغاية احتمال ۞ ولم يكن لعطفها مجال ۞

يعني

يعني قد تاتي كلمة او مجازا بمعنى الا ان او بمعنى الى ان اذا كان لمعنى الغاية احتمال في الكلام ولم يكن للعطف بها مجال وذلك اذا وقع بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع منصوب بل فعل ماض يكون كالعلم في كل زمان ويوجد انقطاعه بالفعل الواقع بعدها نحو لالزمنك او تعطيني حقي اذ ليس المراد ثبوت احد الفعلين بل ثبوت الاول ممتدا الى غاية هي وقت اعطاء الحق كما اذا قال لا لزمنك حتى تعطيني بضارا ومستعار الحتى لمناسبة ان او لاحد الشيئين وتعيين كل منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الآخر كما ان الوصول الى الغاية قاطع للفعل ولهذا ذهب النحاة الى ان او هذه بمعنى الى ان لان الفعل الاول ممتد الى وقوع الثاني او الا ان لان الفعل الاول ممتد في جميع الاوقات الا وقت وقوع الفعل الثاني فعنده ينقطع امتداده فلو قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك بالنصب كان او بمعنى حتى اذ ليس قبله مضارع منصوب يعطف عليه يجب امتداد عدم دخول الدار الاولى الى دخول الثانية حتى لو دخلها اولا حنث ولو دخل الثانية اولا بر في يمينه لانتهاء المحلوف عليه كما لو قال لا ادخلها اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس وما يقال ان تعذر العطف لان الاول منفي ليس بمستقيم اذ لا امتناع في عطف المثبت على المنفي وبالعكس حتى لو قال او ادخل تلك بالرفع كان عطفا الا انه يحتمل ان يكون عطفا على الفعل مع حرف النفي حتى يكون المحلوف عليه احد الامرين عدم دخول الاولى او دخول الثانية فلو دخل الاولى ولم يدخل الثانية حنث والا فلا ويحتمل ان يكون عطفا على الفعل نفسه حتى يكون النفي للفعل في نفسه النفي ويلزم شمول العدم لوقوع او في النفي فيحنث بدخول احد الدارين ايهما كانت كما اذا حلف لا يكلم زيدا او عمرا وقد مثل لاو بهذه بقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم الآية اي ليس لك من الامر في عذابهم واستيصالهم شيء حتى تقتلهم او تعذبهم وذهب صاحب الكشاف الى انه عطف على ما سبق وليس لك من الامر شيء اعتراض والمعنى ان الله مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم او يعذبهم كذا في التلويح ۞

۞ وان للغاية وضع حتى ۞ مثل الى لكن بها قد يوفى ۞

۞ للعطف مع هذا لها سمعا ۞ استفصال حتى القرعا ۞

يعني ان وضع كلمة حتى للغاية مثل الى فتدل على ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان من جزء منه كاكلت السمكة حتى رأسها وغير جزء كقوله سحابة هي حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها وفرقوا بينها وبين الى من اوجه الاول اشتراط

ان يكون ما بعدها داخلا فيما قبلها وفرقوا بينها وبين الى بمر شئ ينتهى به المذكور وعندنا بخلاف
الى فامتنع عمت البارحة حتى نصف الليل وصح الى نصف الليل والثانى ان حتى لا تدخل على مضمر فلا
يقال حتاه بخلاف اليه الثالث انها لا تقع بعد من لابتداء الغاية فلا يقال خرجت من البصرة
حتى الكوفة بخلاف الى وقد تستعمل حتى للعطف مع هذا اى معنى الغاية فيجب ان يكون ما بعدها
من اجزاء المعطوف عليه افضلها حتى مات الناس حتى الانبيا او دونها كقولهم استت الفصال
حتى القرعى والفصال جمع فصيل وهو ولد الناقة والاستثنا ان يرفع يديه ويطرحهما معا
حالة العدو والقرعى جمع قريع وهو الفصيل الذى لم يثر بيض ودواؤه الملح وهو ادون
فان القريع لا يتوقع منه الاستثنا لضعفه وهو مثل يضرب لمن يتكلم مع من لا ينبغى ان
يتكلم بين يديه لعلو قدره ويجب ان يدخل ما بعدها فيما قبلها اتفاقا فلا يجوز جاء فى
فى الرجال حتى هند فان يكون للحكم ما يقتضى شيأ فشيأ حتى ينتهى الى المعطوف لكن بحسب
اعتبار المتكلم دون الوجود نفسه نحو مات كل اب له حتى آدم ومات الناس حتى الانبيا ولا
يتعين العاطفة الا فى صورة النصب نحو اكلت السمكة حتى راسها فان خفضت فهى الجارة
وان رفعت فهى ابتدائية والجر محذوف اى ماكول ؛

وفى دخوله على الافعال مثل الى معنى على منوال ؛

يعنى ان حتى اذا دخلت على الافعال كانت فى المعنى للغاية مثل الى على منوال واحد نحو قوله
تعالى حتى تستأنسوا اى تستأذنوا وجعلهم اياها داخلة على الافعال نظرا الى الظاهر والا
فهى داخلة فى الحقيقة على الاسم لان الفعل بعدها منصوب بان مضمرة كما فى التلويح

وتارة تكون صدر جملة وغاية لما يكون قبله ؛

اى تارة يكون حتى صدر جملة وغاية لما يكون قبلها فيكون ابتدائيه اى داخلة على جملة
مستانفة لا محل لها سواء دخلت على فعل مضارع كما فى قراءة نافع حتى يقول الرسول
بالرفع او ماض نحو قوله تعالى حتى عفوا قال الرضى ولا نعنى بالابتدائيه ان يقدر
بعدها مبتدا فان ذلك لا يطرد فى نحو قوله تعالى حتى يقول الرسول بالرفع ؛

والصدر ان يمتد والنهايه فى آخر القول دليل الغايه ؛

فحيث لا كلام كى تعد فللمجازاة بذاك قصد ؛

الاصل فى كلمة حتى ان تكون للغاية فتحمل عليه ما امكن وذلك بان يكون ما قبل حتى محتملا

للامتداد وما بعدها صالحا لانتهاء ذلك الممتد اليه وانقطاعه عنده كقوله تعالى حتى يعطوا
الجزية فان القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصلح منتهى له وكقوله تعالى حتى تستأنسوا
فان المنع من دخول بيت الغير يحتمل الامتداد والاستيذان يصلح له منتهى له وحيث لا يكون
ذلك بان لم يحتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء وكان الصدر صالحا لان يكون سببا
لما بعدها كانت حتى بمعنى الامر كى مفيدة للسببية والمجازاة لان جزاء الشئ وسببه
يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية فى المعنى نحو اسلمت كى ادخل الجنة فان اريد احداث
الاسلام فهو غير ممتد وان اريد الثبات عليه فدخول الجنة لا يصلح منتهى له بل الاسلام حتى
اكثر واقوى وبهذا يظهر فساد ما قيل فى المناسبة بين الغاية والسببية ان الفعل الذى
هو السبب ينتهى بوجود المسبب كما ينتهى بوجود الغاية على انه لو صح ذلك لكان حتى للغاية
حقيقة كذا فى التلويح واجيب عن هذا بان المراد المناسبة فى الجملة وان المراد بانتهاء
الفعل الذى هو السبب انتهاء كونه سببا ولا ريب فى انتهائه عند وجود المسبب والا كان
تحصيلا للحاصل ؛

وحيث لم يمكن لذا اعتبار فذا لمحض العطف يستعار ؛

يعنى اذا تعذر كونها بمعنى لام كى ولم يمكن اعتباره بان لم يكن الاول سببا للثانى كانت مستعارة
لمحض العطف من غير اعتبار الغاية وهذا المعنى وان لم يذكره ائمة اللغة بل صرحوا بامتناع
جاء زيد حتى عمرو الا ان الفقهاء استعاروها لمعنى الفا للمناسبة الظاهرة من الغاية
والتعقيب لكونها للتعقيب بشرط الغاية فاستعمل المقيد فى المطلق ولا حاجة فى اطراد المجاز
الى السماع مع ان محمد ابن الحسن ممن يؤخذ عنه اللغة وقد صرح بذلك وكفى بقوله سماعا كذا فى
التلويح وفى الزيادات انت مسايل عليه مثل ما يقول القايل ؛

على ما ذكر من المعانى الثلاثة اعنى الغاية ومعنى المجازاة ومحض العطف انت سايل
فى الزيادات وهى مثل ما يقول القايل عليه مثل ما يقول القايل ؛

مهدد للغير ان لم اضرب حتى تقيح فاخش منى ارهب ؛

ان لم اجز اليك حتى تطعما ان لم اجز اليك حتى اطعما ؛

تطعم بضم حرف المضارعة من اطعم واطعم الثانى بالفتح من طعم ومسايل الزيادات ثلاثة
الاولى قول القايل للغير ان لم اضربك حتى تقيح فعبدى حر والثانية ان لم اتك حتى تغديني

فعبدي حر والثالثة انام اتك حتى اتغدى عندك فعبدي حر والمالم يتيسر نقلها بشخصها لعدم مساعدة الوزن نقلناها بما يقرب من معناها فحق في المسئلة الاولى بمعنى الغاية على الاصل فيتوقف البر على وجود الغاية ليتحقق امتداد الفعل الى الغاية وفي الثانية للسببية فلا يتوقف البر على وجود المسبب بل يحصل بمجرد الفعل ليتحقق الفعل الذي هو السبب وانام يترتب عليه وجود المسبب وفي العطف شرط وجود الفعلين ليتحقق التشريك وانما كانت حتى في الاولى للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الامثال وصياح المضروب يصلح مبتدأ لم فلو اقلع عن الضرب قبل الصياح عتق عبده لعدم تحقق الضرب الى الغاية المذكورة وفي الثانية للسببية لان آخر الكلام اعني التغدية لا يصلح لانتهاء الاتيان اليه بل هو داع الى الاتيان والاتيان احسان بدني يصلح سببا للاحسان المالي والتغدية صالحة للمجازاة عن الاحسان وفي الثالثة للعطف المحض لتعذر الغاية والسببية اما الغاية فلما مر واما السببية والمجازاة فلان فعل الشخص لا يصلح حقا لفعله اذ المجازاة المكافاة ولا معنى لمكافاة نفسه وفيه بحث لان المذكور ولا ان حتى عند تعذر الغاية تكون بمعنى كي وهي تفيد سببية الاول للثاني من غير لزوم المجازاة والمكافاة من شخص آخر مثل اسلمت كي ادخل الجنة وحتى ادخل على لفظ المبني للفاعل ولا امتناع في كون بعض افعال الشخص سببا لبعض مفضيا اليه كالاتيان الى المتغدي كذا في التلويح ثم كون حتى على تقدير العطف بمعنى فاء العطف هو الذي ذهب اليه فخر الاسلام فلو اتى وتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ برّ والا فلا حتى لو مات اواتى ولم يتغد او اتى وتغدى متراخيا حنث والمذكور في نسخ الزيادات وشروحها ان الحكم كذلك ان نوى الفور والا فمتى للترتيب مع التراخي او بدونه حتى لو اتى وتغدى متراخيا بر وانما يحنث لو لم يحصل منه التغدي بعد الاتيان متصلا او متراخيا في جميع العمر ان اطلق في الوقت الذي ذكره ان وقت وقوله اتغدى قيل بحذف الالف عطفا على المجزوم بلم حتى يسحب النفي عليهما الفعلين جميعا لا على مجموع الفعل وحرف النفي لفساد المعنى وقيل باثباتها لان المعنى وان كان على العطف كما ذكر الا ان الاستعارة لا يجب ان تؤثر في الاعراب

ومنها حروف الجر منها الباء وليس في الصاقها امتراء

سميت حروف الجر لافضائها بالفعل او ما في معناه الى ما بعده او لانها تجعل الجر كحروف النصب والجزم فمن حروف الجر الباء ومعناها الالصاق وهو تعليق الشيء بالشيء

وايصاله

وايصاله كما في التلويح فتقتضي ملصقا وملصقا به هو مدخولها والمقصود هنا الالصاق الملصق واما الملصق به فهو تبع بمنزلة الآلة فلذا فرع عليه قوله

فتدخل الاثمان مثل البر ان يشرذا العبد بقدر كر
من جيد البر فالاستبدال بيصح لا كذاك الحال
ان يشتري كر ابهذا العبد اذ كان اسلما بهذا العقد

اي لكون الباء للالصاق وهو يقتضي ملصقا به يكون تبعا بمنزلة الآلة كانت داخلة على الاثمان فان المقصود الاصلي من البيع هو الانتفاع بالمملوك وذلك في البيع والثمن وسيلة اليه لان في الغالب من النقود التي لا ينتفع بها بالذات بل بواسطة التوسل الى المقاصد بمنزلة الآلات ولذا جاز البيع وان لم يملك للمشتري الثمن ولا يجوز ان لم يملك المبيع فلو قال اشتريت منك هذا العبد بكر من الحنطة الجيدة اي موصوفة ببيان النوع صح الاستبدال قبل القبض بالكر لانه يدخل الباء عليه صار كسائر الاثمان ووجب في الذمة لان المكيل والموزون ما يجب في الذمة بخلاف ما اذا اشتري كر من الحنطة الجيدة بهذا العبد لا يكون جعل الكر مبيعا حيث ادخل الباء على العبد والمبيع الذي لا يكون الا سلما مراعى فيه شرايط السلم فلا يجوز الاستبدال في الكر قبل قبضه ثم كون الصورة الاولى بيعا والثانية سلما باعتبار وضع المسئلة فان المبيع في الاولى حاضر بخلاف الثمن بدلالة الاشارة في المبيع والتنكير في الثمن وفي الصورة الثانية بالعكس

ومثل ان اخبرت بالقدوم مقيد بصرف ذا المفهوم
لان يقل بان خالدا قدم فانما الاطلاق فيه منفهم

يعني اذا قال ان اخبرتني بقدوم خالد مثلا فعبدي حر يتقيد بالصرف فلو اخبره كاذبا لا يحنث لانه اذا قال ان اخبرتني بان خالدا قدم فانه لا يتقيد بالصرف فلو اخبره بقدومه صارقا او كاذبا يحنث لان معنى الاول اي الصقت الاخبار بالقدوم او ان اخبرتني اخبارا ملصقا بالقدوم والصاقه بالقدوم لا يتصور قبل وجوده فلا يحنث بالاخبار كذبا لعدم الالصاق بفعل القدوم بخلاف الثاني لان قوله ان خالدا قدم خبر نفسه وهو المفعول الثاني للاخبار كانه قال ان اخبرتني خبر قدومه فكان شرط الحنث نفس الخبر فيتناول الصدق والكذب كذا في التحقيق

يعني اذا قال لزوجته ان خرجت الا باذني فانت طالق يشترط تكرار الاذن في كل مرة وكذا
لا تخرجي الا باذني لان المعنى الا خروجا ملصقا باذني وهو استثناء مفرغ فيجب ان يقدر له
مستثنى عام مناسب له في جنسه وصفته فيكون المعنى لا تخرجي خروجا الا خروجا باذني
والنكرة في سياق النفي تعم في موضع الشرط تعم فاذا خرج منها بعض بقي ما عداه على احكم
النفي فكان من قبيل لا آكل اكلا لان المخروج في حكم المذكور لا من قبيل لا آكل لما ان الاكل المدلول
عليه بالفعل ليس بعام وهذا بخلاف ما لو قال ان خرجت الا ان آذن لك فانه لا يشترط
تكرار الاذن فاذا اذن لها مرة فخرجت ثم خرجت مرة اخرى بلا اذنه لم يحنث لانه استثنى الاذن
من المخروج والاذن ليس من جنس الخروج فلا يمكن ارادة حقيقة الاستثناء فكان المعنى الى ان
آذن فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن وقد وجد مرة فارتفع المنع واما وجوب
الاذن في كل دخول في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فمستفاد من القرينة العقلية
واللفظية وهي قوله سبحانه ان ذلكم كان يؤذي النبي ؛

؛ والباء كالشرط دخولها على مشيئة الله يكون مبطلا ؛

يعني ان الباء اذا دخلت على مشيئة الله تعالى كانت في معنى الشرط مبطلة للحكم كما اذا قال
لزوجته انت طالق بمشيئة الله حيث لا يقع الطلاق كما اذا وصل بقوله ان شاء الله وذلك لان
الباء للالصاق الذي هو تعليق شيء بشيء وايصاله به والمشيئة من الفاظ التخيير فكانه قال
طالق طلاقا ملصقا بمشيئة الله معلقا بها وهذا هو المراد بكون الباء كالشرط فتبقى مستعملة
في معناها اعني الالصاق وهو في المال كالشرط لانها بمعنى ان الشرطية حقيقة او مجازا
كما ظن واما لم يقع الطلاق لانه تعليق بما لا يعلم واما ما يقال من انه يمكن الوقوف على مشيئة
الله الطلاق اذ مشيئة العبد تابعة لمشيئة الله قال الله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله
فكان ينبغي ان يقع الطلاق اذا شاء العبد فغير وارد بظهور ان معنى الاية كما هو المتبادر
منها وما تشاؤن الا ان يشاء الله مشيئتكم لا وما تشاؤن شيئا الا ان يشاءه الله حتى ليس
فيها حجة على المعتزلة كما في الكشف فالمعلوم من مشيئة العبد الطلاق من مشيئة الله
تعالى مشيئة لا طلاقه ؛

؛ والشافعي قال ان الباء في اية الوضوء لا متراء ؛
؛ بعضية وقال مالك صلة والراجح الالصاق ذا الموضوع له ؛

اي قال الشافعي رحمه الله تعالى ان الباء في اية الوضوء وهو قوله سبحانه وامسحوا برؤسكم
للتبعيض كما نقله النووي رحمه الله تعالى في شرح المهذب فكانت الاية في حق المقدار
مطلقة فالفرض مسح بعض مقدر الرأس اي بعض كان وقال مالك رحمه الله تعالى هي صلة
اي زايدة لتاكيد الفعل كما في قوله سبحانه تنبت بالدهن وهذا وان كان مجازا بالزيادة
الا انه احوط اذ فيه الخروج عن العهدة بيقين لكنا الراجح انها للالصاق اذ هو معناها
الموضوع له وكون الباء للتبعيض لا يعرفه اهل اللغة حسبما قاله ابن جني والحمل على مجاز
الزيادة فيه الغاء الحقيقة من غير ضرورة مع انها اذا كانت للالصاق كان التبعيض مستفادا
من طريق آخر كما اشار اليه بقوله ؛

؛ فالمسح للمحل كله يشمل ؛ ازالة المسح تلى اذ تدخل ؛
؛ وان تلى المحل كان الآله ؛ مفعول ذاك الفعل للمحاله ؛
؛ وليس يقتضي هنا استيعابا ؛ فالمقتضى يكون لا ارتيابا ؛
؛ الصاق آلة بذا المحل ؛ لا كونه مستوعبا للكل ؛

يعني اذا دخلت الباء على آلة المسح كما في مسحت المخايط بيدي كان الفعل متعديا بنفسه
الى المحل فاقتضى استيعابه واذا دخلت على المحل كان الفعل متعديا بنفسه الى الآلة فاقتضى
الصاق تلك الآلة بالمحل فلا يقتضي استيعاب المحل كما في الاية وهذا قال جار الله المعنى الصقوا
المسح بالرؤس وهذا يشمل الاستيعاب وغيره كما في التلويح وحاصله ان الاستيعاب ليس مقتضى
الآية لانها تقتضي عدمه فلا يرد ان الباء دخلت على المحل في اية التيمم مع ان الاستيعاب فيه
فرض ولا حاجة الى دعوى ان الباء صلة في اية التيمم كما قيل ثم الاستيعاب في التيمم ثابت
بالسنة المشهورة وهو قوله عليه الصلاة والسلام يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة
للذراعين فان الوجه والذراعين اسمان للمجموع فلو حمل على الكل لزم ارادة البعض
بطريق المجاز ولا قرينة عليه ومنهم من قال ان التيمم خلف عن الغسل وفيه الاستيعاب
واعترض بان المسح على الخف خلف عن غسل الرجل ولم يشترط فيه الاستيعاب واجيب بان
المسح على الخف بدل لا خلف والفرق ان البدل مشروع مع امكان المبدل منه وشرط للصير
الى الخلف تعذر الاصل فكان البدل بمنزلة وظيفة مبتداة شرعت للتحقيق فلم يراع
فيه صفة المبدل منه ثم الاية من قبيل المطلق عند الشافعي رحمه الله تعالى فالمعتبر عنده

اقل ما يطلق عليه اسم المسح وعندنا مجملة اذ ليس المراد اي قدر كان لانه يحصل في ضمن
غسل الوجه فلم يحتج الى امر جديد بقوله سبحانه واصحوا برؤسكم فتعين الاجمال وقد بينه
الرسول عليه الصلاة والسلام بمسح ربع الرأس كما في حديث المغيرة من انه عليه الصلاة
والسلام من انه توضأ ومسح على ناصيته واما ما يستشكل هنا بانه لم يثبت ان هذا كان اول
وضوءه عليه الصلاة والسلام وح يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة ولو سلم الاولية فالتاخير
لازم بالنسبة الى الذين لم يحضروا وضوءه عليه الصلاة والسلام فجوابه انه قبل العلم بمقدار
الفرض كان يمكن تاديته الفرض في ضمن مسح الكل وما يقال ان المجمل ما لا يمكن العمل به
قبل البيان معناه ما لا يمكن العمل به باعتبار خصوصه ومسح ربع الراس كان غير
ممكن العمل به باعتبار ان الربع بخصوصه فرض وانما امكن تحصيله في ضمن الاستيعاب
وانما نذكر ما ذكره صاحب المنار من ان المراد الصاق اكثر اليد وهو ثلاث اصابع كما صرح به
في شرحه لانه ضعيف رواية ودراية على ما ذكره في فتح الغفور فانه يعلم ان بين ان حديث
المغيرة لا ينتهض حجة على الشافعي رحمه الله تعالى لان المسح على الناصية لا يقتضي الاستيعاب
لجواز كون ذكرها لدفع توهم ان مسح القليل على ما روي عنه بلفظ مسح بناصيته بالباء
هو محل النزاع وان الاولى ان يستدل برواية ابي داود عن انس رايت رسول الله صلى
الله عليه وسلم يتوضأ وعليه عمامة قطرية فادخل يده من تحت العمامة فمسح مقدم راسه
فانه ظاهر في استيعاب تمام المقدم وهو الربع وانه لو جاز الاقل لفعله عليه الصلاة والسلام
تعليما للجواز لكن قد يمنع هذا بان للجواز اذا كان مستفادا من غير الفعل لم يحتج اليه وههنا
كذلك نظرا الى ان الباء في الآية للتبعيض وهو يفيد جواز الاقل قال ما حاصله ان
الباء للالصاق وهو معنى مجمع عليه بخلاف التبعيض فان محققي العربية ينعون
كونه معنى للباء بخلافه في ضمن الالصاق فان الصاق الآلة بالراس لا يستوعبه فاذا
الصق ولم يستوعب فقد خرج عن العهدة بذلك البعض لا لانه مراد بالباء وح يتعين
الربع لان اليد انما يستوعب قدرا غالبا فلم وما رواية جواز قدر الثلاث الاصابع وان
صححها بعض المشايخ نظرا الى ان الواجب الصاق اليد والاصابع اصلها والثلاث اكثرها
وللاكثر حكم الكل وهو المذكور في الاصل لكن يجل على انه قول محمد لما ذكر الكرخي والطحاوي
عن اصحابنا ان مقدار الناصية ولان هذا من قبيل المقدار الشرعي بواسطة تقدير المحل

الى تمام اليد فانه به يتقدر قدرها من الراس انتهى وعلى هذا فلا اجمال في الاية وهو
خلاف ما ذكر في الهداية

اما على قتلك للالزام ... فان يقل على بالتمام
الف فالدين لا اذ يوصل ... وديعة لكنها اذ تدخل
محض المعاوضات مثل الباء ... في قولهم حقا بلا امتراء
كذا الطلاق في الذي قد قالا ... وعنده للشرط لا محالا

كلمة على وضعت للاستعلاء ومنه فلان علينا امير لانه له علو وارتفاع وزيد على السطح
لتعليه عليه ومنه على فلان دين لان الدين يستعلي من يلزمه ولذا يقال ركبه الدين وهذا
معنى قولهم على للالزام في قوله القايل له علي الف لانها لما كانت موضوعة للاستعلاء والاستعلاء
ههنا في اللزوم كانت في مثل هذا الموضع للايجاب والالزام باعتبار اصل الوضع فكانت
مطلق هذا الكلام محمولا على الدين لان الاستعلاء فيه الا اذا يوصل به قوله وديعة لان على
يحتمل الوديعة من حيث ان فيها وجوب الحفظ فيحمل عليه بهذه الدلالة كذا في التحقيق
وقوله لكنها الخ يعني اذا دخلت على المعاوضات المحضة وهي الخالية عن معنى الاسقاط
كالبيع والاجارة والنكاح كبعت هذا على الف درهم واجرته على الف درهم وتزوجتك
على الف كانت بمعنى الباء مجازا لان اللزوم يناسب الالصاق ولا يكون بمعنى الشرط لانها
هذه المعاوضات لا تقبل الخطر وهو التردد بين الامرين وكذا اذا استعملت في الطلاق فانها
تكون بمعنى الباء عندهما لان الطلاق على مال معاوضة من جانبها حتى كان لها الرجوع
قبله وعند ابي حنيفة رحمه الله تعالى للشرط لان كونها للشرط بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء
لانها في اصل الوضع للالزام والجزا لازم للشرط فلو قالت طلقني ثلاثا على الف فطلقها
واحدة فعندهما يجب ثلث الالف لان اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض ويكون الطلاق
باينا وعنده لا يجب شيء ويكون الطلاق رجعيا وتحقيق ذلك ان ثبوت العوض مع
المعوض في باب المقابلة حتى تثبت كل جزء من هذا بمقابلة كل جزء من ذاك وبيتنع
تقدم احدهما على الآخر بمنزلة المتضايفين وثبوت المشروط والشرط بطريق المعاقبة
ضرورة توقف المشروط على الشرط فلا تتحقق المعاقبة لانه لو انقسم اجزاء الشرط على اجزاء
المشروط لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط كما في التلويح

وان للتبعيض من فان يقل من شيء من عبيدنا يأتي الرجل
اعتاقه فاعتقه كلا اعتقا لديه الاواحدا لا مطلقا

كون من للتبعيض هو الذي ذكره جمع من الفقهاء واختاره فخر الاسلام لكثرة استعمالها فيه حتى جعلوها اصلا فيه داخلا في غيره وذهب المحققون من النحاة الى انها لابتداء الغاية وان ماسواه من معانيها راجع اليه وقيل انها مشتركة بين المعنيين فمن فروع التبعيض مالو قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه كان له ان يعتقهم الاواحدا عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى عملا بكلمة العموم والتبعيض وعندهما له عتق الجميع حملا لكلمة من على البيان كما في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وقد تقدم الكلام في بحث العام

ولانتهاء غاية كانت لى وفي المغيا غاية ان يدخله
وان يقع بنفسها وحيث لا فالصدر ان كان لها مناولا
كانت لاخراج الذي وراءها وكان ذا الاخراج انتهابها
تنهى مناولها في السابق مقررا كاليد والمرافق
وحيث لا اوشك في ذا الامر كانت اذن لمدخل الصدر
امحى لمدخله اليها ولم يكن مسجا عليها
وانه كالليل للصيام فيما احكاه النص بالاتمام

يعني ان الى لانتهاء الغاية والغاية جنس له فردان احدهما الابتدا والثاني الانتهاء وأضافتها اليها في قولهم من لابتداء الغاية والى لانتهائها اضافة الفرد الى الجنس كالجزء الى الكل فيلزم انقسام الغاية ويؤيده ماذكروه في مسئلة قوله له علي من درهم الى عشرة هل تدخل الغايتان او لا كذا ذكره بعض المحققين ثم الضابط في دخول الآخر غاية في المغيا وعدمه على ما في المنار ان الغاية ان كانت قائمة بنفسها بان كانت غاية قبل التكلم بكلمة الى ونحوها لا تكون داخلة في المغيا لان الحد لا يدخل في المحدود ولو قال لفلان من هذا الحايط الى هذا الحايط لا يدخل الحايطان في الاقرار وان لم يكن قائمة بنفسها فان كان صدر الكلام متناولا للغاية كان ذكر الغاية لاخراج ماوراءها فيبقى موضع الغاية داخلا كالمرافق لان الايدي عند الاطلاق تتناول الجارحة الى الابط وان لم يتناولها الصدر او كان في التناول شك كان ذكر الغاية لمد الحكم اليها فلا تدخل كالليل والصوم اذ الصوم مطلق الامساك ولو ساعة بدليل

مسئلة

الحلف ولذا قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى الغاية في الخيار انها تدخل لان مطلقه تقتضي التأبيد وكذلك في الاجال المذروية في الايمان في رواية الحسن عنه فلو قال لا اكلم فلانا الى رمضان وبعت منك هذا العبد بالف الى شهر رمضان تدخل الغاية لان صدر الكلام تناولها وما فوقها اذ لا اكلم فلانا يتناول العمر فكان ذكرها لاخراج ماوراءها وفي ظاهر الرواية لا تدخل لان في تأخير المطالبة في قوله لفلان علي من درهم الى عشرة وانت طالق من واحدة الى ثلاث لا تدخل الغاية الثانية عنده لان مطلق الكلام لا يتناولها وفي دخولها شك واذا دخلت الاولى ضرورة ان الثانية داخلة ولا يكون ثانية قبل وجود الاولى ووجودها بدخولها وقالا تدخل الغايتان لان هذه الغاية لا تقوم بنفسها ولا تكون غاية مالم تكن موجودة ووجود العاشر بوجوده ووجود الثالث بوقوعه فدخل العاشر والثالث كذا في شرح المنار للمصنف وفخر الاسلام جعل الليل مايقوم بنفسه على اختلاف ما في المنار قال في البدايع وكان الخلاف راجعا الى تفسير قيامها بنفسها فمن فسره بكونها غاية قبل التكلم تخوبعت من هذا الجدار الى هذا الجدار اذ بكونها غاية قبل التكلم انها غاية بذاتها لا يحتملها غاية لكلمة الى ولا شك ان الليل ليس غاية قايمة بنفسها ومن فسرها بكونها غير مفتقرة في وجودها الى الملغا موجودة قبل التكلم فالليل غاية تقوم بنفسها عنده انتهى وبهذا عرفت ان من فسر الغاية بنفسها بالغاية التي يكون موجودة قبل التكلم غير مفتقرة في الوجود الى الملغا قايلا ان قوله غير مفتقرة لاحتراز عن الليل فانه يفتقر في الاستحقاق اسما الى محل آخر وهو النهار لانه لا يسمى ليلا الا باعتبار زوال النهار فقد تناهل وبمجرد افتقاره في التسمية الى زوال النهار لا يخرج من ان يكون قايما بنفسه لظهور انه موجود قبل التكلم غير مفتقر في وجوده الى الملغا هذا وفي جامع الفصولين مايشعر باضطراب كلامهم في هذا المقام والاعدل مافي التحقيق نقلا عن الكشاف من ان الى تفيد معنى الغاية مطلقا واما دخول الغاية وخروجها فامر زايد يدور مع الدليل وان مما لا دليل فيه على احد الامرين قوله تعالى الى المرافق والى الكعبين فاخذ عامة العلما بالاحتياط فحكموا بدخولها واخذ زفر وداود بالمتيقن فلم يدخلاها انتهى

وفي بالاتفاق حرف ظرف لكنما الخلاف حين الحذف
كانت طالق غدا تعدى وحين اثبات كنحوي غد
ففيها على السواء حققا لكنما الامام حققا فرقا
فيما اذا الآخر النهار ينوى فكل كان ذا اعتبار

يعني ان في للظرف بان يشتمل المجرور على ما قبلها اشتمالا مكانيا او زمانيا تحقيقا مثل الماء في الكوز والصوم في يوم الخميس او تشبيها مثل زيد في نعمة والدار في يده وكونها للظرف لاخلاف فيه لكنهم اختلفوا في حدفها واثباتها مثل انت طالق غدا وفي غد فعندهما لا فرق لان غدا معناه في غد حذف حرف الظرف اختصارا فاذا قال انت طالق غدا او في غد ونوى آخر النهار لا يصدق قضاء ويصدق ديانة فيهما وفرق ابو حنيفة رحمه الله تعالى فيما اذا نوى آخر النهار فقال يصدق قضاء وديانة مع اثباتها وديانة فقط مع حذفها لان الظرف ح يصير بمنزلة المفعول حيث انتصب بالفعل بلا واسطة فيقتضي الاستيعاب كالمفعول يقتضي تعلق الفعل بجموعه الا بدليل فكذا هنا اقتضى استيعاب الغد اعني كونها موصوفة بالطلاق في جميع اجزاء الغد فلا بد ان يكون واقعا في اوله ليستوعب الجميع فاذا نوى آخر النهار فقد غير ظاهر كلامه الى ما هو تحقيق عليه فلا يصدق قضاء ويصدق ديانة لانه نوى محتمل كلامه واما اذا قال في غد فموجب كلامه الوقوع في جزء من الغد مبهم والبه ولاية التعيين كما لو طلق احدى نسائه فكانت بينه آخر النهار تعيينا لما انبهمه لا تغيير للحقيقة فيصدق قضاء وديانة بخلاف ما اذا لم ينو شيئا حيث يكون الوقوع في الجزء الاول للسبق وعدم المزاحم يوضح الفرق انه لو قال ان صمت اليوم حيث يحنث بصوم ساعة حتى لو نوى الصوم الى الليل ثم افطر بعد ما شرع فيه حنث قال بعض المحققين وعليه قوله تعالى انا لننصر رسلنا والذين امنوا في الحيوة الدنيا ويوم نقوم الاشهاد لان نصرة الله تعالى اياهم في الآخرة مستوعبة لجميع الاوقات بخلاف الدنيا لانها دار ابتلاء

وان يضفه الى المكان كطالق في هذه العمران
للحال كان ما خلا ان يضمرا فعلا فحكم الشرط هنا تقررا

يعني اذا اضافه الى المكان مثل انت طالق في هذه العمران او في مكة كان الطلاق واقعا في الحال حيثما تكون لان المكان لا يصلح ظرفا للطلاق قال القآني والفقه فيه ان المكان في مثل قوله انت طالق في مكة موجود في الحال فيكون التعليق به تنجيزا بخلاف الزمان لانه معدوم فالتعليق به تعليق حقيقة انتهى وقوله ما خلا ان يضمرا يعني انه انما يقع للحال اذا لم يضمر الفعل يعني المصدر واما اذا اضمر الفعل مثل ان يريد بقوله في مكة في دخولك مكة فانه يكون تعليقا كالشرط وفي قوله كالشرط اشارة الى انه لا يكون شرطا محضا حتى يقع الطلاق بعده بل معه ولهذا لو قال للاجنبية انت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما اذا قال مع نكاحك بخلاف الشرط في نحو ان تزوجتك

قانت

فانت طالق وان مع مدلولها المقارنه وقبل للتقدم كانت كاينه

يعني ان كلمة مع لزمان مقارن لما اضيفت اليه وسكن عينها لغة لا ضرورة كما في المعين وفي تاتي بمعنى عند وعليه ما في البزازية ليس مع فلان شيء فهي على الامانات لا على الدين وكلمة قبل للتقدم لزمان متقدم على ما اضيفت اليه فلو قال لها وقت الضحوة انت طالق قبل غروب الشمس طلقت في الحال ولا يتوقف على وجود ما بعده فلو قال قبل غروب الشمس فانها لا تطلق الا قريب الغروب ذكره الهندي

وبعد تاخير وفي الطلاق ضد لحكم قبل بالاطلاق
كل اذا ما بالضمير تتصل وضعا لما يكون بعده جعل
وحيث لا اتصال فهو وصف لما يكون قبل ليس خلف

اي كلمة بعد للتاخير وحكمها في الطلاق ضد حكم قبل وكل منهما ان قيد بالضمير كان صفة لما بعده وان لم يقيد كان صفة لما قبله تقول جاء زيد قبل عمرو فالسبق لزيد وجاء زيد قبله عمرو فالسبق لعمرو فلو قال لغير المدخولة انت طالق واحدة قبل واحدة يقع واحدة لفوات المحلية للمتاخرة ولو قال قبلها واحدة يقع ثنتان لان لما وصفت الثانية بانها قبل السابقة ولم يسبر في وسعه تقديم الثانية بل ايقاعها قال انت طالق في الزمان السابق فجعل ايقاعا في الحال لان من ضرورة الاسناد الى ما سبق الوقوع في الحال وهو يملك الايقاع في الحال دون الاسناد فثبت تصحيحا للكلام وحكم بعد ضد قبل فيما لو قال بعد واحدة او بعدها واحدة وهو ظاهر وهذا في غير المدخولة واما في المدخولة فيقع الجميع لانها تبين بالاول كذا في التلويح واستشكل بان هذا انما يتم لو اقتضت كلمة قبل وجود ما بعدها وليس كذلك لقوله تعالى من قبل ان تنفد كلمات ربي وقوله سبحانه من قبل ان يتماسا ولذا لو قال انت طالق قبل دخولك الدار طلقت للحال وان لم يوجد منها الدخول بعد وهذا نقل بعضهم عن المبسوط والكشف فيما اذا قال له علي درهم قبل درهم انه يلزمه درهم خلافا لمن قال درهم بعد درهم او قبله درهم او بعده درهم حيث يلزمه درهمان واجاب عنه القآني بان ذلك ليس لاقتضاء القبلية ذلك بل لما عرف من زيادة ذلك ان غرض الحالف ايقاع الثنتين والا خلا ذكره عن الفايدة انتهى وعليه فيلزم في له علي درهم قبل درهم درهمان ايضا لعين ما ذكره واما قيد تاضدية بعد لقبل بالطلاق لعدم الضدية في الاقرار كما تقدم

وعند للحضور نحو عندى ... فاللفظ للايداع منه يبدى

فالحفظ بعد هنا هو المفهوم ... والحضور فيه لا اللزوم

اي كلمة عند لكان الحضور فهو على حذف مضاف لظهور انها ظرف وهى لا تقع الا ظرفا او مجرورة بمن ودخول العامة ذهبت الى عنده لحن كما فى المغنى واما قوله بعض المولدين كل عند لك عندى لا يساوى نصف عندى وقوله يقولون هذا عندنا غير جايز ومن انتم حتى يكون لكم عنده فذكر الحريرى انه لحن وليس كذلك بل كل كلمة ذكرت مرادا بها لفظها فسايغ ان تتصرف تصرف الاسماء وان تعرب وتحكى على اصلها ذكره بعض الفضلا وحيث كانت للحضور فاذا قال له عندى الف كان وديعة لانها تدل على الحفظ كما اذا قال وضعت الشئ عندك يفهم منه الاستحفاظ ولا تدل على اللزوم فى الذمة حتى يكون دينا لكن لا يأتى فيه حتى لو قال عندى الف دينا ثبت

ولفظ غير يوصف المنكر ... به والاستثناء فيه يكثر

كقولهم له على درهم ... اذ قال غير دانق فيلزم

تمامه فى الرفع لا امتراء ... وكان فى النصب هنا استثناء

بمقصد انق ومثله سوى ... فحكم لحكم غير استوى

قال فى المغنى غير اسم ملازم للاضافة فى المعنى ويجوز ان يقطع عنها لفظا ان فهم معناه وتقدمته كلمة ليس ونحوها لا غير لحن ولا تعرف بالاضافة لشدة ابهامها وتستعمل غير المضافة لفظا على وجهين احدهما وهو الاصل ان يكون صفة للنكرة نحو نعمل صالحا غير الذى كنا نعمل او لمعرفة قريبة منها نحو صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم لان المعرف بالجنس قريب من النكرة والثانى ان يكون استثناء فتعرب اعراب الاسم التالى الا الا فى ذلك الكلام نحو جائنى القوم غير زيد بالنصب انتهى فاذا قال له على درهم غير دانق فان رفع وجعل صفة لزمه درهم تام لان المعنى له على درهم مغاير للدانق وان نصب كان استثناء فيلزمه درهم الا دانقا وكذا لو قال لفلان على دينار غير عشرة دراهم يلزمه دينار تام فى الرفع وفى النصب كذلك عندهما وعند هما يلزمه دينار الا قدر قيمة عشرة دراهم بناء بناء على ما يجئ فى باب البيان ان استثناء الدراهم من الدنانير جايز عندهما خلافا لمحمد كذا ذكره القاآنى وقوله ومثله سوى اى مثل لفظ غير سوى فتقع صفة واستثناء فيختلف الحكم كما

ذكر

ذكر فى غير قال بعض الشراح لو قال له على درهم سوى دانق لم يعلم انه صفة او استثنا لعدم ظهور الاعراب فيرجع الى المقر فيما نوى فان لم يكن له نية فيلزمه الاقل قال ابن نجيم والقواعد لا تابى هذا لان الاصل البراءة ثم قال وهكذا يقال فى غير لو سكنها ثم انهم اعتبروا الاعراب هنا ولم يعتبروه فى الطلاق فى انت واحدة فقالوا انه كناية فى جميع الوجوه معللين بان العوام لا يفرقون بين وجوه الاعراب

ومنها حروف الشرط ثم الاصل ... ان اذا على سواه لا تدل

اى من حروف المعانى او وات الشرط ففيه تجوز وتغليب كما وقع فى كلام فخر الاسلام وتسميتها حروفا باعتبار ان الاصل فيها ان وهى حرف وانما كانت اصلا للاشتهار على محض الشرط من غير اعتبار ظرفية او غيرها بخلاف نحو اذا ومتى

وان على معدوم امر ذي خطر ... نحو لها من اجل اذا اذ كر

انم اطلقك فانت طالق ... بموته او موتها تفارق

يعنى ان انما تدخل على امر معدوم على خطر الوجود اى متردد بين ان يكون وان لا يكون فلا تستعمل فى قطعى الوجود او الانتفاء الا بتنزيلها منزلة المشكوك لنكتة فلاجل ذلك اذا قال لزوجته انم اطلقك فانت طالق انها تطلق بموته او موتها فيقع الطلاق فى آخر جزء من حياة احدهما لانهما ما داما حيين يمكنه ان يطلقها فلا يقع المعلق عليه لان الشرط عدم تطليقها مطلقا الى العدم المقيد بزمان اذ لو كان كذلك لوقع بالسكوت كما فى متى ثم اذا لم يدخل بها فلا ميراث لعدم العدة وان دخل فلها الميراث وهذا اذا لم تقم قرينة على الفور كما اذا قالت طلقنى فقال ان لم اطلقك فانت طالق فانها تطلق على الفور كما فى القنية ولا خصوصية للطلاق بل كل فعل مستمر وقع بعد ان ونقل عن النوازل انها لا تطلق بموتها لانها ما لم تمت فالمطلق من الزوج متصور وبعد موتها لم تبق محلا للطلاق بخلاف الزوج فانه اذا اشرف على الهلاك وقع اليأس عن فعل التطليق منه والصحيح ان موتها كموته لانها اذا اشرفت على الهلاك فقد بقى من حياتها ما لا يسع التكلم بالطلاق وذلك القدر من الزمان صالح لوقوع الطلاق فوجد الشرط والمحل باق ذكره القاآنى

ومنها اذا فقال اهل الكوفه ... وانه قول ابى حنيفه

بانها للشرط والجزاء ... تاتي وللوقت على السواء

فذى كان اذا بها يجازى ... وليس ذاك عندهم مجازا

اذا عند الكوفيين لفظ مشترك بين الوقت و الشرط كسائر الالفاظ المشتركة اذا استعملت في احد المعنيين لم يبق الآخر مرادا فاذا كانت للشرط تدخل على ما هو على خطر الوجود كلمة ان ويجزم بها المضارع كما في قوله تعالى واذا تصبك حسنة فتحمل في اذ تجرد الشرط حقيقة لا مجازا وهذا قول ابي حنيفة رحمه الله تعالى

وانها لديهما وقتيه ... كما تقول الفرقة البصريه

لكنها بها كثيرا يشرط ... ووقتها مثل متى لا يسقط

يعني ان كلمة اذا عند ابي يوسف ومحمد وهو قول البصريين موضوعة للوقت كسائر اسماء الظروف مثل قوله سبحانه والليل اذا يغشى الا انها كثيرا ما تستعمل في معنى الشرط مع غير سقوط معنى الوقت عنها مثل متى الا انهم لم يجعلوها لكمال الشرط لعدم لزوم الابهام فيها اللازم لمعنى الشرط ولذا يقال اتيك اذا احمر البسر بمنزلة اتيك في الوقت الذي يحمر البسر فيه ففيها تعيين وتخصيص بخلاف متى وانما يجزم الفعل باذا للضرورة الشعرية تشبيها للتعليق بين جملتيها لما بين جملتي ان واما استعمالها في الشرط مع جزم الفعل فسائغ مستفيض لا يقال نفي استعمالها في الشرط مع غير سقوط معنى الظرف جمع بين الحقيقة والمجاز لانا نقول هي لم تستعمل الا في معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار افادة الكلام تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدا المتضمن معنى الشرط مثل الذي ياتيني واكل رجل ياتيني فله درهم وما يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له اصلا كذا في التلويح وحاصله ان اذا موضوعة للوقت فقط والشرط انما يفهم من مجموع الكلام لا من نفس اذا فهي لم تدل بنفسها على الشرط لا حقيقة ولا مجازا كما في المثالين المذكورين اذ لم يقل احد ان لفظ الذي او كل احد مستعمل في غير ما وضع له لكن ظاهر كلام فخر الاسلام انها مجاز في الشرط وبه يشعر ما في المغارب حيث قال وعند نحاة البصرة هي للوقت وقد تستعمل للشرط مع غير سقوط الوقت كما صرح به مصنفه في الشرح فمن قيد منهم شراحه قوله وقد تستعمل للشرط بقوله مجازا ثم قال ان اذا موضوعة للوقت والشرط جميعا عندهما وان قوله وقد يستعمل للشرط لا يدل على انه ليس بموضع باذا الكل لان اذا اذا استعمل في الشرط يكون مستعملا في بعض ما وضع له فيكون

حقيقة

حقيقة قاصرة فقد ابعد براحل اذ بعد تقييد قوله وقد يستعمل بقوله مجازا كيف يحمل على انها موضوعة لهما لانها حينئذ لا تكون مجازا في الشرط والوقت لا يسقط عنها فكيف تدل على بعض ما وضعت له نعم كونها موضوعة لهما هو قول بعض المحققين وهو المفهوم من قولهم ان اذا ظرف لما يستقبل من الزمان وفيه معنى الشرط وعلى هذا فهي مشتركة بين الوقت المحض والوقت والشرط كما في شرح البديع هذا واجاب البعض عن لزوم الجمع فيما قاله صاحب المنار وغيره بان منع الجمع حين التنافي بين المعنيين ولا تنافي ههنا اذ الوقت قد يكون شرطا ورد بان المنع مطلق

فمثل ان لديه لم يفرق ... اذا انا للعرس لم اطلق

فطالق لكن لديهما ثبت ... وقوعه مثل متى كما سكت

تفريع على الخلاف المتقدم يعني ان اذا في قول القائل ان لم اطلق زوجتي فهي طالق مثل ان في قوله ان لم اطلقها فهي طالق عند ابي حنيفة فهو لم يفرق بينهما ههنا وعندهما يقع طلاقه حين تم كلامه وسكت مثلما اذا قاله بكلمة متى فالكاف في قوله كما سكت فحاصله نقله في المغني عن ابن الحاجب انها اذا اسم للوقت بمنزلة سائر اسماء ظروف الزمان قال الله تعالى والليل اذا يغشى الا انها تستعمل في الشرط مع قيام معنى الوقت لانها للاستقبال ونبه ابهام فناسب المجازاة اذ الشرط لا يكون الا مستقبلا مجهول الشان في ان يكون وان لا يكون وهذا لا يوجب سقوط معنى الوقت لان الشرط في متى الزم منها لانها في متى لازم وفي اذا جائز فاولى ان لا يسقط معنى الوقت في اذا واذا ثبت هذا كان الطلاق مضافا الى زمان خال من الايقاع وكما سكت وجد ذلك الوقت فتطلق وله ان اذا قد يكون مثل ان مجرد الشرط كما في البيت المتقدم فان اصالة المحض من الامور المتردد واذا اذا كانت بمعنى الوقت انما تستعمل في الامور الكائنة او المنتظرة التي لا ريب فيها عادة او شرعا نحو مجيء الغد والقيام الى الصلاة فلو لم يكن اذا ههنا بمعنى ان وبقي معنى الوقت فيها لما جاز استعمالها في الامور المتردد بخلاف متى فانها لا تستعمل في الامور الكائنة لا محالة واستعمالها للشرط لا يدل على سقوط معنى الوقت ولا ينبغي ان تحمل على متى حتى يبقى الوقت معتبرا ايضا لانه يلزم من ترك خاصيتها وهي الدخول في الامور الكائنة اذا كانت بمعنى الوقت واذا ثبت فيها الوجهان وقع الشك في مثل قوله انت طالق اذا لم اطلقك

فلا يقع في الحال ان جعلت بمعنى الشرط ويقع ان جعلت بمعنى الوقت فلا يقع الطلاق بالشك لان الاصل عدم الطلاق ولم تجعل لمجرد الشرط في قوله طالق نفسك اذا شئت حتى لا يتقيد بالمجلس مثل ان كان الاصل في التعليق الاستمرار فلا يسقط بالشك ثم هذا الخلاف اذا لم يكن للزوج نية واما اذا نوى الوقت فانه يقع في الحال واذا نوى مجرد الشرط يقع آخر العمر بالاتفاق

ولو دخلت داره ففيهما يروى كان فيفهم ما فهما

يعني روى عن ابي يوسف ومحمد انه اذا قال انت طالق لو دخلت الدار كان لفظ لو مثل لفظ ان ومعنى ما يفهم ان يكون لو للشرط في الاستقبال كان مجازا لاستوائهما في تعليق احدى الجملتين بالاخرى صونا عن اللغو بقدر الامكان وهذا على خلاف ما وضع له لان لو للشرط في الماضي كذا روي عنهما ولا بأس في ذلك عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى كما نقل عن التحرير

وكيف للسؤال عن احوال وحيث لا امكان للسؤال
وانها للحال محضا تجعل وحيث لم يكن فكيف تبطل

من الكلمات التي يبحث عنها الكلمة كيف وهي موضوعة للسؤال عن الاحوال المعبر عنه بالاستفهام اما حقيقيا نحو كيف زيد اصحيح ام سقيم واما مجازا نحو قوله تعالى كيف تكفرون الاية وهي تقع خبرا قبل ما لا يستغني عنه كيف زيد وكيف كان وكيف ظننت زيدا واذا لم يكن للسؤال وجه كانت لصرف الحال مجازا نحو انت طالق كيف شئت اذ المراد بأية حالة شئت من البائن او الثلاث وليس الاستفهام مرادا اصلا هذا فيما له حال وان لم يكن له حال بطلت ولغت نحو انت حر كيف شئت اذ لا كيفية للعتق بعد تنجيزه كما سيأتي فانى للحر كالتوضيح من قوله وكيف سؤال عن الحال فان استقام والا بطل لا بد من تتابع لان السؤال عن الحال اذا لم يستقم واستقام الحال لا تبطل كما بينا

فأنت حر كيف شئت يعتق وفي الطلاق طلقة ذي تطلق
والفضل في الوصف كذا في القدر مفوض لها اذا لم تحر
للزوج نية وحيثما نوى فان توافقه فذاك لا سوى
وان تخالفا فتلك واحده رجعية وما عليها زايده

تفريع على ما سبق فاذا قال المولى لعبده انت حر كيف شئت يعتق في الحال لانه علق بالمشيئة كيفية العتق لا نفسه لان كيف سؤال عن الحال فيكون اصل العتق منجزا

والعتق

والعتق بعد وقوعه ليس له حال او وصف يمكن تعلقه بالمشيئة اذ ليست للحرية احوال مختلفة او صفات متعددة يمكن تعلقها بالمشيئة ولا يتعلق بالمشيئة شئ فيلغو قوله كيف شئت اذ ليس ههنا حال اصلا وما يقال من ان للتعليق كيفيات مركونه معلقا او منجزا على مال وبدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا ومقيدا بما يأتي من الزمان وكذلك كيفيات فمدفوع بان المراد ان العتق لا كيفية له تتعلق بالمشيئة بعد الوقوع فيلغو تفويض الكيفية بعد وقوع الاصل وفي الطلاق اذا قال لها انت طالق كيف شئت تقع واحدة رجعية قبل المشيئة لان كلمة كيف تدل على الاحوال والصفات دون الاصل فيقع طلقة رجعية بقوله انت طالق ثم لها ان تجعله بائنا حقيقة او غليظة اذ الطلاق ذو اوصاف وهي مفوضة اليها بكلمة كيف فتستقل بذلك اذا لم يكن للزوج نية واما اذا كان له نية فان اتفقت نيتهما فذاك اي يقع ما اتفقا عليه وان اختلفت فلا بد من اعتبار النيتين اما نيتها فلانه فوض اليها واما نيته فلانه الاصل في ايقاع الطلاق فاذا تعارضا تساقطا وبقي الاصل وهي الواحدة الرجعية وههنا اشكال مشهور وهو انه لما فوض الامر اليها وجب ان تستقل من غير اعتبار نية الزوج كسائر التفويضات واجاب عنه الشيخ الكمال الدين بالفرق بينه وبين عامة التفويضات لان المفوض متنوع بين البينونة والعدد فاحتيج الى النية لتعيين احدهما انتهى وهو بعد محل نظر فتأمل في الوصف لغة المراد بالوصف البينونة وبالقدر العدد اعني الثلاث الذي هو بينونة كبرى وانما ملكت الثلاث مع ان الزوج لا يملكها بانت طالق بسبب المفوض والثلاث وحدة اعتبارية كما عرف في كتب العقد فصح اعتبارها بخلاف المشيء فانه يعزل عن ذلك

لكن لديهما الذي لا يقبل اشارة على السواء يجعل
في الاصل والحال فان تعلقا هذا يكون اصله معلقا

يعني ان عند ابي يوسف ومحمد ان ما لا يكون من المحسوسات كالتصرفات الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح وغيرها فحاله واصله سواء لان وجوده لما لم يكن محسوسا كان معرفة وجوده بآثاره واوصافه فافتقرت معرفة ثبوته الى معرفة اثره ووصفه كثبوت الملك في البيع والحل في النكاح والوصف ايضا مفتقر الى الاصل فاستويا واوصار تعليق الوصف تعليق الاصل فيتعلق الاصل ايضا بالمشيئة لانه فوض اليها كل حال حتى الرجعي فيلزم تفويض نفس الطلاق ضرورة انه لا يكون بدون حال من الاحوال ووصف الاوصاف

كما قالوا في مثل قوله سبحانه كيف تكفرون بالله وكنتم الايه انه انكار لاصل الكفر بانكار لحواله ضرورة انه لا ينفك عن حال كذا في التلويح ۞

۞ واين كم اسم لمبهم العدد ۞ فلا طلاق ان يقارن ذا الصدد ۞

۞ يا هند انت طالق كم شئت ۞ فلم يكن ما لم تشا في الوقت ۞

كم الاستفهامية اسم للسوال عن العدد و قد تستعمل لمجرد العدد و استعمال كيف لمجرد الحال فاذا قال لزوجته انت طالق كم شئت لا يقع الطلاق ما لم تشا في المجلس لانه في معنى الشرط و لا بد من المجلس لانه تمليك و ان رددته بطل و القول بان كم هنا ليست استفهامية و لا خبرية لانهما للتكثير ممنوع اذ لا تكثير في الاستفهامية ثم لها ان تطلق نفسها واحدة او ثنتين او ثلاثا ما لم تقم عن المجلس و الواحد عدد عند الفقها كما ذكره ابن الهمام و انما ابيح لها ان تطلق نفسها ثلاثا و لم يبح لها ذلك مع ان التفويض من جهته لانها مضطرة الى ذلك اذ لو فرقت خرج الامر من يدها كما في شروح الهداية ثم هل تشترط نية هنا ذكر في الكشف اشتراطه ايضا ۞

۞ وحيث مثل اين للمكان ۞ فلم يقع ايضا بهذا الشان ۞

۞ بحيث شئت او باين ان ذكر ۞ ما لم تشا في المشية اقتصر ۞

۞ ايضا على مجلسها و ما متى ۞ كذا و اذا ايها التى ۞

حيث و اين اسمان للمكان المبهم فلا يقع الطلاق في هذه الشان اي في شان الطلاق بقوله انت طالق حيث شئت او اين شئت لان الطلاق لا تعلق له بالمكان فيلغو ذكر المكان و يبقى المشية فلا تطلق ما لم تتأ و تقتصر في مشيتها على المجلس فلو قامت خرج الامر من يدها و اورد عليه انه اذا بقي في معنى انت طالق شئت فينبغي ان يقع في الحال فانت طالق دخلت الدار و اجيب بان لما تعذر العمل بالظرفية جعلناها مجازا عن حرف الشرط لشارتها في الابهام فصار بمنزلة ان التي هي اصل في الشرط فقوله ذكر و اقتصر بالبناء للمجهول و ليس كذلك كلمة متى او كلمة اذا اذا التي بواحدة منهما بان قال انت طالق متى شئت او اذا شئت لانه لا يبطل بقيامها عن المجلس فيهما و اورد ان الشرط الذي في جهة الحقيقة اولى فجعلها مجازا عن اذا اولى و اجيب بانه ليس فيها ظرفية المكان و رد بان مطلق الظرفية اقرب الى الحقيقة من عدمها و اجيب بان مطلق الظرفية لا وجود له في

الخارج

الخارج و رد بانه لا يلزم من عدم تحقق المطلق في الخارج الا في ضمن المقيد عدم ارادته الا في ضمنه

۞ لجمع ان علامة الذكور ۞ به نعتد نا على المشهور ۞

۞ على الذكور و الاناث يطلق ۞ عند اختلاطهم و ليس يصدق ۞

۞ او الفردن ثم حيث يحصل ۞ علامة الاناث فيه يشمل ۞

۞ ضف الاناث لا السوى فان يقل ۞ على بني امنوني يا رجل ۞

۞ اذا له البنات و البنونا ۞ يشملهما الامين و آمنونا ۞

۞ على بناتنا فليس شاملا ۞ ذكورهم و ان يكون قايلا ۞

۞ على بني ذو البنات لا الذكر ۞ فالهاء الامين في الذي ذكر ۞

لجمع المذكور بعلامة الذكور على المشهور عندنا يتناول الذكور و الاناث عند الاختلاط و ذلك على وجه الحقيقة لانه يطلق على الذكر و المؤنث كما يطلق على المذكر فقط و ذهب كثير الى انه مجاز ح فلا يتناول الاناث بطريق الحقيقة و استدل بعدم دخولهن في الجمعة و الجهاد و غيرها و الجواب ان ذلك لدليل خارجي و ربما يستدل بقوله تعالى ان المسلمين و المسلمات الاية فان فايدة الابتدا اولى من التنصيص بعد التناول و سبب النزول و هو قولهم يا رسول الله ان النساء قلن ما نرى الله ذكر الا الرجال فنزلت فقرر النبي عليه الصلوة و السلام نفيهن و اجيب بان المراد ما نرى الله ذكرهن بالاستقلال و قوله و ليس يصدق الخ يعني ان الجمع المذكور بعلامة المذكور لا يتناول الاناث اذا انفردن اي لا يكون لهن خاصة و ان ذكر الجمع بعلامة التانيث تناول الاناث خاصة لا غيرهن ثم فرع على ذلك بما ذكره محمد في السير الكبير انه اذا قال امنوني على بني و له بنات و بنون يتناول الامان الفريقين و لو قال امنوني على بناتي لا يتناول الذكور من اولاده و لو قال على بني و ليس له سوى البنات لا يثبت الامان لهن ثم ما هنا على وفق ما في النهر قال المحقق ابن نجيم و الظاهر ان الشايخ اخذوا هم هذه الفروع القاعدة الاصلية قال في التحرير و الاظهر خصوصية بالذكور لتبادر الخصوص عند الاطلاق و اما دخول البنات فللاحتياط في الامان حيث كان مما تقع ارادته قال في فتح القدير و تدخل البنات في قوله بني و اختاره هلال و عن ابي حنيفة اختصاص المذكور به قال بعض الشايخ في المسئلة روايتان ۞

۞ ثم الصريح ما اراده ظهر ۞ بكثرة استعماله حيث اشتهر ۞

اي الصريح ما ظهر المراد منه بكثرة استعماله في ذلك المعنى المراد كما يدل عليه مورد القسمة فانه في بيان

وجوه الاستعمال فيخرج عن التعريف الظاهر والنص والمفسر والمحكم لان الظهور فيها
من حيث اللغة لا من حيث الاستعمال ..

.. مجازا او حقيقة كحر وطالق والاكلم ذا البر ..

يعني ان الصريح يكون حقيقة كلفظ حر في قوله لعبده انت حر وطالق في قوله لامراته
انت طالق ويكون مجازا مثل قوله للحالف لا اكلم هذا البر فان المراد في الصريح كثرة الاستعمال
وذلك يتحقق فيهما اذا كانا متعارفين وقوله انت حر وانت طالق متعارفان متداولان
لغة واصطلاحا في معناهما لاتفاق اللغة والاصطلاح عليه بخلاف نحو الصلاة والحج
والزكوة كما هو ظاهر كلام فخر الاسلام فمن جوز من شراح المنار كونهما متساويين للمجاز لانهما
مجازان لغة في ازالة الرق والنكاح لان وضعهما في اللغة ليس لذلك فقد تعسف

.. والحكم ان الحكم قد تعلقا .. بنفس لفظ كان تحققا ..
.. بالذات دون اللفظ حتى استغنى .. عن ان ينوى لذاك المعنى ..

شروع في بيان حكم بعد تعريفه يعني حكم الصريح ان الحكم الشرعي تعلق بنفس لفظ حتى
كأن الحكم الشرعي تحقق بذاته في الواقع بدون اللفظ وذلك لقيام اللفظ مقامه
وغير نظر الى ان المتكلم اراد ذلك المعنى او لم يرد حتى استغنى في اثبات الحكم عن نية مع
اللفظ لان الحاجة الى النية لتمييز بعض محتملات اللفظ عن البعض فاذا تعين معنى
واحد مرادا بالاستعمال لم يبق حاجة الى النية فباي وجه اضاف الطالق او العتاق
الى المحل ثبت الحكم كما اذا قال يا حر او يا طالق او انت حر او انت طالق ونحوه ثبت الحكم
ولذا لو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت حر او انت طالق ثبت العتاق او الطلاق
وفي فتح القدير وقولنا لا يتوقف على النية معناه اذا لم ينو شيئا اصلا يقع لانه يقع وان
نوى شيئا آخر لما ذكروا انه لو نوى الطلاق عن وثاق صدق ديانة لا قضاء وكذا عن العمل
في رواية ولا بد من القصد بالخطاب للفظ الطالق عالما معناه او بالنسبة الى الغاية ولذا
لو كرر مسايل الطلاق بحضرة زوجته وهو يقول انت طالق ولا ينوى لا تطلق وفي من يكتب
ناقلا من كتاب فيه امراتي طالق وكلما كتب قرع الكتابة باللفظ بقصد الحكاية لا يقع عليه
ولذا لو قال لقوم تعلمت ذكرا بالفارسية فقولوه مي فقال زن من بسه طلاق فقالوه
لم يحكم بالحرمة عليهم انتهى ولا اشكال فيه كما ظن لانه ليس بقصد الخطاب لانه لم يكن بنقل من

من الكتاب كما قدمنا ولكن يحكى قول غيره قايلا قال امراتي طالق حيث لا يقع

.. ثم الكناية الذي قد استتر .. معناه واستعماله فما ظهر ..
.. بدون ما قرينة تبين .. مجازا او حقيقة يكون ..

يعني ان الكناية الكلام الذي استتر المراد منه بالاستعمال فلم يظهر بدون قرينة توضح والقرينة
فيه مثل دلالة الاحوال على المراد فالاستتار فيه بسبب الاستعمال بان يستعمل مع قصد الاستتار
وان كان معناه ظاهرا لغة وبهذا القيد يخرج من التعريف المشترك والمشكل والمجمل لان
الاستتار فيها بالوضع وهذا على راي من يشترط فيه قيد الاستعمال كصاحب المنار واخرين
كما اشترطوا قيد الاستعمال في مقابله ويوئيده ان الكلام في وجوه الاستعمال ثم الكناية بهذا
المعنى تكون حقيقة ومجازا اذ مدارها الاستتار سواء كان اللفظ حقيقة او مجازا فبينها وبين
كل من الحقيقة والمجاز عموم من وجه فتجتمع الحقيقة والكناية في الفاظ الضمائر كما سياتي وتوجد
الحقيقة بدون الكناية في الحقيقة التي هي من قسم الصريح وتوجد الكناية بدون الحقيقة في
المجاز الغير المتعارف وكذا تجتمع هي والمجاز في المجاز الغير المتعارف ويوجد بدونها في المجاز
المتعارف وهي بدونه في الضمائر والكناية بالمعنى المذكور اعني الاصولي اعم من الكناية
عند البيانيين مطلقا فان ما هو كناية عند البيانيين كناية عند الاصوليين والكناية
البيانية من قبيل الحقيقة كما صرح به في المفتاح وغيره اذ هي لفظ قصد بمعناه معنى ثان
ملزوم له فهي لفظ استعمل في معناه الموضوع له لكن لا ليتعلق به الاثبات والنفي ويكون
مرجع التصديق والتكذيب بل لينتقل منه الى ملزومه يقال فلان طويل النجاد قصدا
بطول نجاده الى طول قامته سواء كان له نجاد او لا ففي بهذا المعنى مباينة للمجاز
اذ هو ملزوم قرينة معاندة لارادة الحقيقة لا يقال اذا لم يمتنع في الكناية ارادة ما وضع
له اللفظ ايضا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ لا معنى له الا ارادة المعنى الحقيقي والمجازي
معا وهو ممتنع لانا نقول الممتنع انما هو ارادتهما بالذات ولم يرد المعنى الحقيقي في الكناية
الى ليتنقل منه الى المعنى المجازي الذي هو مناط القصد ومرجع التصديق والتكذيب ..

.. مثل الضرا وجوب للعمل .. الا بنية لدفع المحتمل ..

المراد بالضمير ما هو اعم من ضمير المتكلم والمخاطب والغايب فان الضمائر كلها عندهم من
قبيل الكناية للاستتار المراد بها عند الاستعمال وتحقيقه ان الواضع وضع لفظ انت

بالوضع العام الكل مخاطب معين فاذا قلت انت فعلت كذا فهم انك القصد الى مخاطب معين
وهو الموضوع له لغة بالوضع العام لكنه لا يعلم منه فى الاستعمال انه زيد او عمرو مثلا الا بقرينة
تعينه كتوجه الخطاب نحوه والاشارة وان فهم ان مدلوله مخاطب معين وضعا فلا استتار
فى مدلوله بحسب الوضع وانما الاستتار حين الاستعمال وقد يكون الاستتار مقصودا للمتكلم
حين الاستعمال كما هو شأن الكناية كمن يكون بحضرة زيد وعمرو فيقول انت فعلت كذا
فلا ريب فى انفهام مدلوله الوضعى وان المراد واحد معين منهما واما انه زيد او عمرو بذاته
فلا وكذا الحال فى ضمير الغايب كما يحكى عن بعض النحاة انه بعث غلامه الى حبيب له وقال
للغلام اذا رايته فلا تقل له وان لم تره فقل له يريد اذا رايت الرقيب فلا تخاطب الحبيب
وان لم تره فخاطبه فلا ريب فى ان حاضريه فهموا منه شخصا غايبا معينا واما انه
فلان بذاته فلا وكذا الغلام لولا قرينة سبق العلم بحال المولى وكذا الحال فى ضمير المتكلم كانا
اذ لولا معرفة من تكلم به لم يدر انه زيد او عمرو وان علم مدلوله الوضعى اعنى المتكلم المعنى
وقصد استتاره عند الاستعمال لاينافى وضوح مدلوله واعرفيته من حيث الوضع اذ
لاستتار فى مدلوله وضعا وانما الاستتار حين الاستعمال فقد تقوم القرينة على خصوصية
المتكلم والمخاطب والغايب وقد لا تقوم واما القول بانه حالة الاستعمال مستتر لانه
يمكن استعماله لعمرو وبكر بعد الاستعمال لزيد فهو كما ترى لانه حين استعماله لزيد لم
يكن مستترا وامكان استعماله لغيره بعد استعماله له لا يوجب استتاره فى تلك الحالة
وقوله لا وجوب للعمل شروع فى بيان حكم الكناية اى حكمها انه لا يجب العمل بها بدون
النية وذلك لدفع ما يحتمله اللفظ من غير المراد فلا بد من النية او ما يقوم مقامها من
دلالة الحال **وتوهم كناية الطلاق فذاهم المجاز فى الاطلاق** ؛
يعنى ان كنايات الطلاق مثل انت باين انت بتة انت حرام تطلق عليها الكناية بطريق
المجاز لا الحقيقة لان حقيقة الكناية ما استتر المراد به وهذه الالفاظ معلومة المعانى
ظاهرة على كل احد من اهل اللسان لكنها شابهت الكناية من جهة الابهام فيما يتصل به
هذه الالفاظ مثلا البائن معلوم المراد الا ان محل البينونة هى الوصلة وهى مشتركة
انواعا مختلفة كوصلة النكاح وغيره فاستتر المراد لا فى نفسه بل باعتبار المحل الذى
يظهر فيه الاثر البينونة فاستعيرها لفظ الكناية واحتاجت الى النية ليزول ابهام

المحل

المحل ويتعين البينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير ان
تحمل انت بائن كناية عن انت طالق حتى يلزم كون الواقع رجعيا لان الكناية عن الشئ يفيده
ما تقيده الكنى عنه وهذا على رفق ما فى التوضيح وشروح المنار وغيرها واورد عليه العلامة فى
التلويح انه مع ما فيه من التكلف ان اريد ان مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا لا ينافى
الكناية واستتار مراد المتكلم بها كما فى سايرالكنايات وان اريد ان ما اراده المتكلم ظاهر لا استتار فيه
فممنوع كيف ولا يمكن التوصل اليه الا ببيانه من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل مستترة
ولم يفسروا الكناية الا بما استتر المراد به سواء كان باعتبار المحل او غيره اشعر واجيب بانها كنايات
حقيقة لكن اضافتها الى الطلاق مجاز وحاصله تسليم انها كنايات حقيقة لاستتار المراد بها
وان المجاز فى قولهم كنايات الطلاق اذ ليست كنايات عنه والا كان الواقع بها رجعيا وليس
كذلك وهذا كما ترى حاصل الجواب لا حاصل الايراد كما ظن وذكر صاحب التوضيح انهم لو فسروا الكناية
بما فسرها علماء البيان لما احتاجوا الى هذا التكلف وحاصله ان يراد بالبائن معناه الحقيقى ثم ينتقل
منه بواسطة نية المتكلم الى ملزومه الذى هو الطلاق مطلقا على صفة البينونة كما يراد بطويل
النجاد مفهوم لينتقل منه الى طول القامة وهذا مبنى على ان المراد فى الكناية هو اللازم بالعرض
والملزوم بالذات كما سبق واما على قول من يكتفى بمجرد جواز ارادة المعنى الحقيقى فلا قال فى
التلويح لا يقال اللازم من حيث انه لازم يجوز ان يكون اعم فلا ينتقل منه الى الملزوم ما لم يصر
مختصا به حتى يكون الانتقال من الملزوم الى اللازم والبائن ليس بلازم للطلاق لجواز ان يكون
الطلاق رجعيا ولا ملزوم له لانا البينونة قد تكون عن غير وصلة النكاح لانا نقول المراد
باللازم هنا ما هو تابع ورديف للشئ وقد يحصل الانتقال منه بواسطة قرينة من عرف او
دلالة حال ونحوه ثم قال وههنا بحث وهو انه لو سلم ارادة الموضوع له فى الكناية فلا
نحلة فى انه لا يكون مقصودا ولا يرجع اليه الصرف والكذب ولا يلزم ثبوته فى الواقع
اذ لا يلزم ثبوت طول النجاد فى الكناية بطويل النجاد فمن اين يلزم الطلاق بصفة البينونة
اشتر وعند الشافعى رحمه الله تعالى الواقع بهذه الكنايات كلها طلقات رجعية لان ما
يملك الزوج ايقاعه نوع واحد وهو الطلاق الرجعى فاما ايقاع البينونة فليس فى ولايته
وانما يقع البائن حكما بسقوط العدة او بثبوت الحرمة الغليظة او بوجوب العوض
اذا كان على مال

من اجل ذاك باينا تكون الا باعتدي فلا تبين
واستبرئي الفرج وانت وحلت فهنا رجعية لا زايده

اي لاجل محول قولهم كناية الطلاق مجازا لا حقيقة كان الطلاق الواقع بكناية الطلاق بائنا او لو كانت كناية الطلاق حقيقة لوقع بها ما وقع بالصريح اعني الرجعي اذ هي كناية عند ح وليس كذلك فيقع بكناية الطلاق البائن الا في هذه الثلاث وهي قوله اعتدي استبرئي رحمك انت واحدة فان الطلاق الواقع بها رجعي وقوله فلا تبين بالفاء التفريعية اشارة الى ان الاستثناء من قوله بائنا يكون يعني ان الواقع بما ذكر من الكنايات طلاق بائن الا في هذه فان الواقع بها رجعية واحدة ويجوز ان يكون استثناء من قوله فذاك من المجاز يعني ان قولهم كنايات الطلاق مجاز الا في هذه الثلاث فانها كنايات عن الطلاق حقيقة فلذا كان الواقع بها طلاقا رجعيا ويخدشه ان الابهام في هذه الثلاث ايضا من جهة المتعلق فلا فرق من هذه الجهة بين هذه وتلك وانما كان الواقع بها رجعيا اما في اعتدي فلانه يقال اعتد دا مالك اي احسب عدده فيحتمل ان يراد اعتدي نعم الله عليك او نفقتي عليك او اعتدي الدراهم او اعتدي النكاح اي احسبي الاقراء اذا نوى عدد الاقراء وان لم الابهام ثبت الطلاق بطريق الاقتضاء ضرورة ان وجوب عد الاقراء يقتضي سابقة الطلاق تصحيحا للامر والمقتضى ضرورة يقدر بقدر ما يصح به الكلام وهو الواحدة الرجعية فلا يصار الى الزايد هذا في الدخول بها واما في غيرها فلا وجه للاقتضاء وارادة حقيقة عد الاقراء ان طلاق غير المدخول بها لا يوجب العدة فيجعل قوله اعتدي مجازا عن كوني طالقا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد وقد صرح في الفتاوى انه لو قال لها انت طلاق سوف تطلق فكذا هذا ولا يجعل مجازا عن طلقي اذ لا يقع به طلاق ولا عن انت طالق او طلقتك لانهم يشرطون التوافق في الصيغة واورد ان اطلاق اسم المسبب على السبب مشروط بكون المسبب مقصودا والمسبب ليس بمنزلة علة غائية فيتحقق اصالته كما مر في باب المجاز وظاهر ان ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد واجيب بان الشرط في اطلاق اسم المسبب على السبب اختصاصه بالسبب ليتحقق الاتصال وجانبه ايضا كما اختص الفعل بالارادة والحزم باللعب والاعداد شرعا بطريق الاصالة مختص بالطلاق لا يوجد في غيره الا التبع والشر كالموت وحدوث حرمة المصاهرة وارتداد الزوج واعتاق ام الولد وقد يقال ان اعتدي من باب الاضمار اي طلقتك فاعتدي او اعتدي لاني طلقتك ففي المدخولة يثبت الطلاق ويجب

العدة وفي غيرها يثبت الطلاق عملا بنيته ولا يجب العدة ومثال اعتدي استبري فرجك لانه تفسير له وتوضيح لما هو المقصود من العدة اعني طلب براءة الرحم من الحمل الا انه يحتمل ان يكون للوطئ وطلب الولد وان يكون التزوج بزوج آخر فاذا نوى ذلك ثبت الطلاق اقتضاء والباحث للكثرة في اعتدي انية هنا كما في التلويح وغيره واما انت واحدة فلانه يحتمل واحدة في قومك او في الجمال او عندي ليس معي غيرك او تطليقة واحدة بحذف الموصوف واقامة الوصف او حذف المضاف والمضاف اليه واقامة صفة المضاف اليه مقامها اي ذات طلقة واحدة كقول كعب بن زهير وما سعاد غداة البين اذ رحلوا الا اغن غضيض الطرف مكحول اي الا مثل غزال اغن ولا فرق بين رفع واحدة ونصبها والوقف ومنهم من قال ان رفع لا تطلق وان وقف لانه خبر عنها وان نصب تطلق بلا نية لانه يكون معنا للطلقة وان سكن يحتاج الى النية والصحيح الاول لان النحوي لا يفرقون بين وجوه الاعراب والحاصل انه لا دلالة على البينونة في الصور الثلاث فيقع الواحدة الرجعية

ثم الصريح الاصل في الكلام لا تلك للقصور في الافهام
وان ما بالشبهات يدراء على التفاوت الجلي ينبي

يعني الاصل في الكلام الصريح لان الكلام موضوع للافهام والصريح هو التام في ذلك لا الكناية لقصور في الافهام وما يدرأ بالشبهات كالحدود ينبئ بما بينهما من التفاوت الجلي ووجه الاشبه انهما يدرءا بالشبهات يثبت بالصريح دون الكناية فلا يجب حد القذف الا بالصريح بالنسبة الى الزنا فلا يجب بجامعتها او واقعتها او وطئتها والا بالتعريض كلست انا بزان تعريضا بزنا المخاطب وذكر في الاصل لو قذف رجلا بالزنا فقال له آخر صدقت لا يحد المصدق ولو قال هو كما قلت حد وفرق بينهما بان كاف التشبيه توجب العموم عندنا في محل يقبله ولذا قلنا يقتل المسلم بالذمي لقول علي رضي الله عنه دماؤهم كدمائنا فيكون قد نسبه الى الزنا قطعا وصدقه يحتمل امورا كثيرة كصدقت فيما مضى فكيف تكلمت بهذا ويحتمل السخرية والاستهزاء ومنهم من فرق بان صدقت لم يتصل بالمقذوف لانه خطاب للقاذف لانه لم يكن قذفا وانما يتصل به اقتضاء صدق الاول والحد يسقط بالشبهة فلا يثبت بالمقتضى لانه ضروري بخلاف هو كما قلت لانه يتصل به لانه اخبار عنه على سبيل الغايب واورد ان التشبيه هو القول الدال على اشتراك امرين في شيء فلا يفيد العموم واجيب بانه اذا ورد بين شيئين ولم يكن ثمة امر خاص يتعين وجها للشبه والمحل قابل للامور متعددة حمل على الاشتراك فيها لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح كالمعرف بلام الجنس في المقام الخطابي

يحمل على الاستغراق بخلاف قول عايشة رضى الله عنها سارق اموالنا كسارق احيائنا لانتفاء المشاركة فى امور كثيرة فيحمل على المتيقن وهو الاثم فى الاخرة دون القطع لسقوط الحد بالشبهات وعدم العموم بالشبهة ذكره ابن نجيم رحمه الله تعالى

واذ بظاهر الكلام يعمل ... ماله سوق الكلام يحصل
فذاك الاستدلال بالعباره ... عبارة النص وبالاشاره
ان يبتدل فهو لاشك العمل ... بما نفس النظم ايضا قد حصل
ولم يكن سيق له الكلام ... مثاله ليظهر المرام
فى قوله بنا على المولود له ... فى ضمن ما الذكر الحكيم فصله

يعنى ان الاستدلال بعبارة النص هو العمل بظاهر الكلام اى بما سيق له الكلام والاستدلال طلب الدليل كالاستنصار طلب النصر والدلالة كون الشئ بحيث اذا فهم فهم غيره فان كان التلازم بحلة الوضع فوضعيه او العقل فعقليه وما ذكره بعض شراح المنار من ان الاستدلال ان ينتقل الذهن من الاثر الى المؤثر على عكس التعليل فليس من مفهوم اللفظ كما ذكره صاحب المنار فى آخر شرحه فتفسيره به تفسير بما لا يرضاه المصنف قدس والدلالة اللفظية عبارة واشارة ودلالة واقتضاء وما عدا ذلك فتمسكات فاسدة وتوجيه الضبط ان الحكم المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتا بنفس النظم اولا والاول ان كان النظم مسوقا له فهو العبارة والا فهو الاشارة والثانى ان كان الحكم مفهوما منه لغة فهو الدلالة او شرعا فهو الاقتضاء والا فتمسكات فاسدة فالاستدلال بعبارة النص كما فى المنار العمل بظاهر ما سيق الكلام له والمراد بالنص اللفظ لا النص قسيم الظاهر فعبارة عينه والاضافة من قبيل جميع القوم وكل الدراهم والمراد بالعمل عمل المجتهد كما لو قيل الصلوة فريضة لقوله تعالى اقيموا الصلاة والزنا حرام لقوله جل ذكره ولا تقربوا الزنا والاستدلال بالاشارة النص على ما فى المنار ايضا العمل بما ثبت بنظمه لغة لكنه غير مقصود ولا سيق له النص وليس بظاهر من كل وجه والمراد بما سيق الكلام له ان يكون المعنى مقصودا فى الجملة سواء كان مقصودا اصليا وهو المعتبر فى النص او غير اصلى وهو المعتبر فى الظاهر ففهم اباحة النكاح والقصر على العدد من آية فانكحوا من العبارة وان كانت ظاهرة فى الاول وكذا حرمة الربا من احل الله البيع والتفرقة من آية واحل الله البيع فالمراد بالسوق

هنا

هنا مجرد التكلم لافادة معناه سواء كان اصليا او لا كما ذكره بعض شارحى المنار تبعا لبعض الاصوليين ويرد عليه انه قد نفى القصد والسوق فى جانب دلالة الاشارة فاذا اراد به نفى القصد الاصلى حتى يكون المعنى فى الاشارة مقصودا فى الجملة فلا يلايم تفسير البيوقى فى عبارة النص بما يكون مقصودا مطلقا اصليا او غير اصلى واذا اراد به نفى القصد مطلقا كما هو الظاهر حتى لا يكون مطلقا اصليا ولا غير اصلى فلن اراد به نفى القصد الثابت بالاشارة مقصودا اصلا فيرد عليهم ان الخواص والمزايا التى تتم بها البلاغة ويظهر الاعجاز ثابتة بالاشارة كما صرح شمس الايمة وقد تقرر فى كتب المعانى ان ما لا يكون مقصود المتكلم لا يعتد به وكثير من الاحكام ثابت بالاشارة والقول بعدم القصد اليه ظاهر البطلان وان اريد ان المسوق له مقصود بالدلالة المطابقية والتضمن فى عبارة النص وفى الاشارة ليس مقصودا بذلك بل بدلالة الالتزام يرد عليه ان من عبارة النص ما هو مقصود بدلالة الالتزام دون المطابقة والتضمن كالتفرقة فى آية واحل الله البيع اذ هى المعنى المسوق له ودلالة اللفظ عليها التزامية هذا وعبارة التوضيح مستعرة بان معنى السوق ههنا هو ما ذكر فى النص المقابل للظاهر وعليه فلا فرق بين الظاهر والاشارة وبين النص والعبارة وفرق الفاضل الهندى بين الاولين بان المعنى فى الاشارة لا يفهم بدون تامل والظاهر وان كان غير مسوق له الكلام كالاشارة الا انه يفهم منه بنفس السماع ثم قال لكن الفرق بين عبارة النص والنص عسير جدا لان كلا منهما سيق له الكلام فالفرق بينهما بالاعتبار وهو ان النص تعرف فى الكلام من جهة المتكلم والعبارة تعرف فيها من جهة المستدل والتغاير بالاعتبار كاف فى الفرق هذا وعلى ما يشعر به عبارة التوضيح من تفسير السوق لا يكون الاستدلال بالظاهر استدلالا بعبارة النص كما ذكره الشيخ الاكمل فى شرح البزدوى هذا ولو اكتفى فى تعريف عبارة النص بما سيق له الكلام وفى اشارته بما لم يسق له كما هنا واريد بالسوق ان يفهم منه المراد بلا تامل ليدخل الظاهر وبعدم السوق ان يفهم بتامل كان اقرب والله اعلم بالصواب وقوله ان يستدل بان الشرطية والبنا للمجهول والضمير فى فهو راجع الى الاستدلال فى ضمن يستدل يعنى وان استدل المجتهد باشارة النص فالاستدلال بها العمل بما ثبت بنفس النظم الخ ثم ما ذكرناه فى وجه الضبط هو ما عليه اكثر الاصوليين وذكر صدر الشريعة وتبعه القائلون ان وجه الضبط ان المعنى الذى يدل عليه النظم اما ان يكون عين الموضوع او

جزء او لازمه المتاخر او لا يكون كذلك والاول اما ان يكون سوق الكلام له فيسمى دلالته عليه عبارة والا فاشارة والثاني ان كان المعنى لازما متقدما للموضوع له فالدلالة اقتضاء والا فان كان يوجد في ذلك المعنى علة يفهم من يعرف اللغة او وضع ذلك اللفظ لمعناه ان للحكم في المنطوق لاجلها فدلالة النص والا فلا فدلالة اصلا واورد عليه ان الثابت بدلالة النص اذا لم يكن عين الموضوع له ولا لازمه فدلالته منوعة للقطع بانحصار دلالة اللفظ التي للوضع مدخل فيها في الثلاث فلا خفاء ان دلالة اللفظ على الثابت بالنص ممنوعة هذا القيل ولذا اشترط في فهم العلم بالوضع واجيب بان اللازم المتقدم والمتاخر هو اللازم لا بواسطة علية الحكم فلا ينافيه كون الثابت بدلالة النص ايضا لازما لكن بواسطتها وقوله مثاله اي مثال الاستدلال باشارة النص في قوله سبحانه على المولود له في ضمن ما سيق له النظم الاية الكريم وهي قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن ثم بين ذلك بقوله

فالسوق في الانفاق في العبارة ... وان فيه ههنا اشارة

لان بالاباء يختص النسب ... والحكم فيهما سواء قد وجب

فان سوق النظم لاثبات الانفاق على الوالد وفيه اشارة الى ان النسب يختص بالآباء لان اللام للاختصاص ولا يصير الوالد محصوصا به من حيث الملك بالاجماع فدل على اختصاصه بالنسب قال صاحب المنار في شرحه وفيه اشارة الى انه لا يقتل قصاصا بقتله ولا يحد بوطء جارته وان علم حرمتها وانه ينفرد بتحمل نفقته لا يشاركه فيها احد وان الولد اذا كان غنيا والاب محتاجا لم يشاركه الولد احد في نفقته انتهى وزاد البعض انه لا عقر عليه لو وطئ جارته وثبوت نسب ولد جاريته من غير قيمته الولد وعدم الضمان في انفاق ماله للحاجة ووجوب نفقة خادم الاب عليه وقد مثلوا للاشارة ايضا بقوله عليه الصلاة والسلام من السحت ثمن الكلب ففي لفظ الثمن اشارة الى انعقاد بيع الكلب وبقوله تعالى احل لكم ليلة الصيام ففيه اشارة الى صحة صوم المصبح جنبا وقوله والحكم يعني ان عبارة النص واشارته سواء في ايجاب الحكم اي في اثباته لان كلا منهما يفيد الحكم بنفس النظم وما قيل انه يجوز التفاوت بينهما بكون العبارة قطعية دون الاشارة ففيه ان كلا منهما دلالة لفظية يفيد القطع عندنا اذا لم يوجد احتمال ناشئ عن دليل فالحق انهما قد يكونان قطعيتين وظنيتين ومتفاوتتين كما نقل

عن

عن التقرير كلما احق دين الاول ... اذا تعارضا فذا المعول

يعني ان القسم الاول وهو العبارة احق القسمين اذا تعارضا فيقدم على الثاني اعني الاشارة لكونه مقصودا بالسوق وهذا كقوله عليه الصلاة والسلام في النساء انهن ناقصات عقل ودين الحديث سيق لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما وهو معارض بما روي ان اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة

وبثبت العموم للاشاره ... كمثل ما يكون للعباره

يعني ان للاشارة عموما كالعبارة لان كلا منهما ثابت بالصيغة فقبلا التخصيص كما حصت في اشارة اللام السابقة اباحة وطئ جارية ابنه

اما الذي يكون بالدلاله ... دلالة النص فلا محاله

بما بمعنى النص كما كان في اللغه ... ثبوته ولا اجتهاد سوغه

كما سهى عن ان فمنه يعلم ... لاشك ان الضرب قطعا يحرم

يعني اما الاستدلال بدلالة النص فهو الاستدلال بما ثبت بمعنى النص لغة لا استنباطا فليس للمسوغ له الاجتهاد وليس المراد بمعنى النص ظاهر معناه بل ما يؤدي اليه معناه مما يكون المقصد اليه كقوله تعالى ولا تقل لهما اف فان ظاهر معناه حرمة التاذيف وان كلمة تبرم ويفهم كل عالم باللوضع اللغوي ان المقصود رفع الاذى ويقف منه على حرمة الضرب ونحوه لعلمه ان للحكم متعلق بما يؤدي اليه معنى اللفظ اعني الاذى حتى كاد قيل لا تؤذهما وهذا معنى قولهم ان المراد في دلالة النص معنى المعنى اي الذي يودي اليه معنى ظاهر اللفظ لغة لا قياسا لان المفهوم القياسي نظري وهذا ضروري او بمنزلته لانا نجد انفسنا ساكنة اليه في اول سماعنا اللفظ ولذا تساوى فيه الفقيه وغيره فكل من كان من اهل اللسان يقف من لفظ اف على حرمة الايذاء بالضرب او الشتم ونحوه بدون الاجتهاد وههنا بحث هو ان الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون مبنيا على علة في معنى النظم لا يفهم كثير من الماهرين في اللغة ان للحكم في المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة بالاكل والشرب في الصوم فدعوى فهم كل احد ممن يعرف اللغة ان للحكم لاجلها ممنوعة وربما يجاب بان الشرط في الدلالة ان يكون المعنى الذي تتعلق به الحكم بحيث يعرفه كل احد واما ان يكون الثابت بهذا المعنى في غير موضع النص مما يعرفه اهل اللسان فلا ولا يخفى ما فيه اذ الاشتباه في غير موضع النص انما نشا من اشتباه العلة في موضع النص اذ



لو فهم الشافعي رحمه الله تعالى ان ايجاب الكفارة في حديث الاعرابي الذي جامع اهله نهارا في رمضان لمجرد الجناية على الصوم لم يخالفنا في ايجابها في الاكل والشرب ولو فهم ايضا ان ايجابها لخصوصية الجماع لم يخالفنا في ذلك من هذا الوجه فادعاء فهم كل احد علة النظم ممنوعة واما ما قيل في معرض الجواب انا لا نسلم انا ان وجوب الكفارة في الاكل والشرب لا يعرفه كل احد ابتداء لكن اذا سمع حديث الاعرابي الواقع في الجماع عرف من اولا الامر ان وجوب الكفارة لاجل افساد الصوم وهذا موجود في الاكل والشرب فهو كما ترى لان الذي منعه السائل انما هو معرفة العلة عند سماع النص لا معرفة الحكم ودعوى المعرفة عند السماع هو عين ما منعه السائل مستدلا الى ان الشافعي رحمه الله تعالى يفهم ذلك وهو المشار اليه في فهم اللغة ∴

∴ وثابت دلالة كالثابت ... اشارة من غير ما تفاوت ∴
∴ لكن لدى التعارض المقدم ... اشارة النص بذاك يحكم ∴

يعني ان الثابت بدلالة النص كالثابت باشارته في كونه قطعيا مستندا الى النظم لاستناده الى المعنى المفهوم من النظم لغة ولذا سمي ذلك دلالة فيقدم على القياس وخبر الواحد من غير تفاوت الا عند التعارض فان الثابت بالاشارة يقدم لان فيها النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة المعنى فقط فيبقى النظم سالما عن المعارض مثاله ثبوت الكفارة في القتل العمد بدلالة النص الوارد في الخطا فيعارضه قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا فجزاؤه جهنم خالدا حيث جعل كل جزائه اذ الجزاء اسم للكامل التام كما تقدم فيكون اشارة الى نفي الكفارة فان قيل المراد جزاؤه الآخر والا كان فيه اشارة الى نفي القصاص قلنا القصاص جزاء المحل من وجه لانه شرع حقا للاولياء لقوله تعالى ان النفس بالنفس وان كان جزاء الفعل من وجه كونه شرع زاجرا كالحدود والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص ثبت بعبارة النص الوارد فيه كذا في التلويح وغيره ∴

∴ فتثبت الحدود بالدلالة ... كذلك التكفير لا محالة ∴
∴ ولا يكون ذاك بالقياس ... والفرق واضح بلا التباس ∴

تفريع على كون الثابت بدلالة النص كالثابت باشارته في الاستناد الى النص صح اثبات الحدود والكفارات بها ولم يصح بالقياس لان المعنى في القياس المخصوص العلة وقد رأيتما

لا لغة بخلاف الدلالة ويفهم من هذا ان الدلالة لا تقدم على القياس لخصوص العلة والفرق بين دلالة النص والقياس ان المفهوم من القياس نظري فلذا اشترط في القياس اهلية الاجتهاد بخلاف المفهوم منها لانه بمنزلة الضروري كما تقدم وان الاصل في القياس لا يجوز ان يكون جزاء من الفرع بخلاف الدلالة فاذا قال لا تعط فلانا ذرة دل على منع اعطاء الزايد والدرة داخلة فيه والدلالة ثابتة قبل شرع القياس ولذا اتفق مثبتوه ونفاته على الاحتجاج بها ولما كان الثابت بها مضافا الى النص صح اثبات الحدود والكفارات بها دونه لان الدليل فيه شبهة والحدود تندرئ بالشبهات كما قيل لما ذكر صاحب الكشف ان مثل هذه الشبهة غير مانعة من الثبوت لاتفاق اكثر الناس على التعلق باخبار الاحاد في اثبات الحدود والكفارات واجماعهم على اثباتها بالبينات وفيها شبهة بل لان الحدود شرعت عقوبة وجزاء على الجنايات وفيها معنى الطهرة والكفارات شرعت ماحية للآثام وفيها معنى العقوبة والزجر ولا مدخل للراي في معرفة مقادير الاجرام واثامها ومعرفة ما يحصل به ازالتها وما يصلح جزاء وزاجرا فلا يمكن اثبات ذلك بما مبناه على الراي ∴

∴ وليس للعموم في الدلالة ... وجه فلا تخصيص في ذي الحالة ∴

لان العموم والخصوص من عوارض اللفظ والدلالة ليست بلفظ فالذي هو علة لحرمة التأفيف حقيقة واحدة وان كان لها محال كالضرب والشتم ونحوه فكان الشارع قال هذا الوصف علة التحريم فاذا وجد ولم يكن علة حصل التناقض ∴

∴ ومقتضى النص الذي لا يعمل ... الا بسبقه فشرطا يحصل ∴
∴ فالنص يقتضيه من هذا السبب ... بحكمه اليه حقا انتسب ∴

هذا هو القسم الرابع من الدلالات وهو دلالة الاقتضاء والاقتضاء الطلب يقال اقتضى دينه اذا طلبه والنص قد يطلب زايدا عليه ليصح معناه المنصوص عليه فلا يوجب النص شيئا الا بتقدم ذلك المقتضى عليه فيكون المقتضى شرطا لعمل النص سابقا عليه اذ الشرط يتقدم على المشروط دايما فكان النص مقتضيا اياه لتصحيحه فلهذا السبب انتسب المقتضى مع حكمه الى النص وكان حكمه من دلالات النص ايضا كما سياتي من نحو اعتق عبدك عني بالف لانه يقتضي سابقة البيع ليصح اعتاقه عنه بالف فكان البيع مقتضاه والملك حكم البيع فكان البيع مضافا الى النص بلا واسطة والملك مضافا الى النص بواسطة البيع

كشراء القريب موجب للملك والملك في القريب موجب للعتق فكان الملك وحكم مضافين
الى الشراء فالمقتضى بالفتح حكم النص المقتضى بالكسر وحكم المقتضى حكم حكم النص فكان حكما النص
في الحقيقة لان حكم حكم الشئ حكم لذلك الشئ ومن هذا يعلم كيفية الاستدلال للدلالة الاقتضاء
وحاصله جعل غير المنطوق منطوقا للتوقف صحة المنطوق على تقدم فمقتضى النص كونه ثابتا بالنص
مقدم على القياس وهذا على رفق ما في المغني وغيره ووقعت العبارة في المنار هكذا واما الثاني
باقتضاء النص فما لم يعمل الا بشرط تقدم عليه فان ذلك امر اقتضاه النص لصحة ما يتناوله
فصار هذا مضافا الى النص بواسطة المقتضى فقيل انه يمكن ان يكون تعريفا للمقتضى بالكسر
وان يكون تعريفا للحكم الثابت به لان الثابت انما كان عبارة عن المقتضى كان معناه واما المقتضى
والضمير في عليه راجع الى النص وقوله شرط تقدم بالاضافة والتنوين عوضا عن المضاف اليه
وهو العايد الى ما اي شرط تقدمه وذلك وهذا اشارة الى الثابت والمقتضى بالفتح بمعنى
الاقتضاء وتقديره واما المقتضى فشئ لا يعمل النص الا بتقدمه عليه وان كان عبارة عن حكم
المقتضى والاقتضاء بمعنى المقتضى وقوله بشرط بالتنوين والجملة صفة له وتقديره واما الحكم
الثابت بمقتضى النص فما لم يعمل المضمر اثباته الا بشرط تقدم على النص وان هذا التقدير
يحتاج الى حذف الجار والمجرور وهي في اثباته انتهى ولا يخفى انه مع ما فيه من السهو في قوله
للمقتضى بالكسر لان الصواب بالفتح مبني على التكلف بجعل الضمير عوضا عن المضاف اليه المشتمل
على العايد والتعبير عن شئ واحد بذلك اولا وبهذا ثانيا والحق كان يكفي الاضمار في الثاني
في قوله فصار وكذا جعل المقتضى بمعنى الاقتضاء اذ يصير المعنى فصار مقتضى النص مضافا
الى النص بواسطته كما سمعت وكذا حذف الجار والمجرور اعم في اثباته لضرورة العايد
فانه مع كونه حذفا بلا دليل لا يلايم المقام اذ المقصود ان النص لا يعمل مطلقا ولا يوجب
شيئا الا بشرط مقدم لانه لا يصلح في نفسه بدون ذلك الشرط كما مر جوابه لانه لا يعمل
في اثبات حكم المقتضى الا بشرط.

والفرق بينه وبين ما حذف ان بدا لا يختلف

يعني ان الفرق بين ما هو مقتضى النص وبين المحذوف ان المقتضى اذا ذكر لا يتغير الكلام
عن حاله كما لو ذكر لفظة مملوكه بعد قوله فتحرير رقبة بخلاف المحذوف فانه اذا قدر به مذكورا
انتقل ما اضيف الى المذكور اليه مثل قوله تعالى واسئل القرية اذ اذكر المحذوف وهو الاهل

كان

كان السوال واقعا عليه ويتغير اعراب القرية الى الجر ولما كان المحذوف في الاعتبار كالمذكور
لم ترد اقسام هذا الفصل على الاربعة لان المحذوف حكم العبارة كما ذكره صاحب الكشف
هذا واكثرهم جعلوا ما اضمر لتصحيح المنطوق ثلاثة ما اضمر لضرورة صدق الكلام نحو قوله تعالى
واشربوا في قلوبهم العجل وقوله عليه الصلاة والسلام رفع عن امتي الخطا والنسيان وما اضمر
لصحة عقلا نحو واسال القرية وشرعا كما اعتق عبدك عني بالف وسموا الكل مقتضى فهم
ما استدعاه الصدق او الصحة وقالوا بجواز عمومه وخالفهم فخر الاسلام وشمس الايمة فقالوا
المقتضى ما اضمر لصحة الكلام شرعا وجعلوا ما وراءه محذوفا وجوزوا عموم المحذوف وسبب
مخالفتهم انهم رأوا في بعض افراد هذا النوع عموما مثل طلقني نفسك فان طلقها فغير مذكور
وبينه الثلاثة فيه صحيحة ففصلوا بين ما يقبل العموم وسموه محذوفا وبين ما لا يقبله وسموه
مقتضى ووضعوا عدم اختلاف الكلام عند ذكر المقتضى واختلافه عند ذكر المحذوف علامة
كما ذكرنا تبعا للمنار واورد عليهم انها ليست مطردة ولا منعكسة فان بعض ما هو مقتضى
قد رجعه فيه التغيير كما في اعتق عبدك عني بالف اذ يتغير بذكر المقتضى وهو البيع لانه
لا يبقى العبد على تقدير ثبوته مملوكا للمامور بل يصير مملوكا للآمر فيصير كانه قال اعتق عبدي
عني بالف وهذا تغيير وقد لا يوجد التغيير في المحذوف كما في قوله سبحانه فقلنا اضرب بعصاك
الحجر اذ تقديره فضرب فانشق الحجر فانفجرت واجيب بانه لا تغيير في المثال فان الموجود
في التصريح بالبيع محض ايجاب ولا تخرج به العين عن ملكه ولا يدخل في ملك الآمر وفي صورة
المحذوف في الاية تغيير فان قوله فانفجرت في الظاهر سبب عن الامر وعند التصريح يصير
مسببا عن شرط او فعل مسبب عن الامر اي ان ضربت وضرب ولا شك في كونه تغييرا وعلى
هذا فمرادهم بالصحة الصحة الشرعية واورد ان المقتضى ما يتوقف عليه الصحة الشرعية وصحة
الاعتاق متوقفة على الملك الحاصل بالايجاب والقبول فالايجاب وحده لا يكون مقتضى
واجيب بان الموقوف على المجموع موقوف على جزيه والمقتضى ما يتوقف عليه الصحة
مطلقا لا جميع ما يتوقف عليه.

كالامر بالتحرير كي يكفرا للملك مقتضى وذا لن يذكرا

اشارة الى قوله سبحانه فتحرير رقبة فهو من باب المقتضى لانه يقتضي الملك الصحيح له لان تحرير
الحر او ملك الغير للتكفير عن نفسه غير متصور فصار التقدير رقبة مملوكة ولم يذكره الله

تعالى والتصريح به لا يوجب تغييرا كما ذكره في الاسلام وغيره وهذا على وفق ما في المنار وقول
بعض شارحيه بان المراد به المثال المشهور اعني اعتق عبدك عني بالف خلاف الظاهر اذ
لا يحتاج في المثال الى قيد التكفير ثم مما ذكرنا يعلم ان المقتضى بالكسر اصل والمقتضى تبع
والمراد بالاصل هنا ما ثبت قصدا لا في ضمن غيره ولا يلزم من توقف الاصل عليه تبعيته
له كالصلوة تتوقف على الوضوء وهي الاصل وليست تبعا له ولما كان المقتضى تبعا لزم فيه
صلاحيته للتبعية للمقتضى فلو قال لعبده اعتق هذا العبد عن كفارة يميني لا يصح ولا
يثبت عتق المامور اقتضاء لصحته كما يثبت البيع في اعتق عبدك عني بالف لان اهلية الاعتاق
وهي الحرية اصل لسائر التصرفات فلا تصلح تبعا لبعض فروعها وهو الاعتاق ولذا لا يثبت
الفعل الحسي اقتضاء في ضمن القول كما تقدم في قوله اعتق عبدك عني بلا شئ عند ابي حنيفة
ومحمد رحمهما الله تعالى لان الفعل الحسي لا يصلح تبعا للقول فلا يمكن اثباته بطريق الاقتضاء
فلا يقع الملك للامر ولا يقع العتق عنه بل عن المامور لو اعتق ولا يمكن جعل العبد قابضا
نفسه للامر لان الاعتاق محض اتلاف لانه ازالة الملك فلا يتصور محررا بخلاف اطعم عن
كفارة يميني فاطعم لانه يمكن جعل الفقير قابضا عن الامر لقيام الطعام فكان نائبا عنه
في القبض والقبض في الهبة لا يحتمل السقوط بحال اذ لا تتوجد هبة تتوجب الملك بدون
القبض بخلاف القبول في البيع حيث سقط في المثال المشهور لان القبول بالمساومة مما يحتمل
السقوط كالبيع بالتعاطي والمقتضى يثبت ضرورة تصحيح الكلام فيثبت بقدر الضرورة
باركانه وشرايطه التي لا تسقط بحال فلا يشترط القبول كما لا يثبت فيه خيار الرؤية والعيب
هذا اذا كان التقدير بع عبدك عني بالف وكن وكيلي في الاعتاق كما في التوضيح واما اذا
جعل التقدير اشتريته منك فاعتقه عني والمامور حين قال اعتقته كانه قال بعته
منك فاعتقته عنك كما ذكره البرغري فانه يكون مسجلا على الايجاب والقبول قال
في التلويح والتحقيق ان عني حال من الفاعل وبالف متعلق باعتق على تضمينه معنى البيع
كانه قال اعتقه عني مبيعا مني بالف انتهى ولعل هذا مراد من قال ان المعنى اعتق
العبد الذي كان مملوكا لك ثم صار ملكي بالف عني ثم قال وبه تبين ان الالف مرتبط بالتمليك
لا بالاعتاق الا انه خلاف الظاهر اذ ليس المقام مقام كان وصار اذ لم يكن ولم يصر شيء
بهذا الكلام بعد نعم اذا صرح المخاطب باعتقه كان وصار كما لا يخفى

وما بالاقتضاء لا محاله ثبوته كثابت الدلاله
الا لدى تعارض فالثابت بها هو الاولى فذا التفاوت

يعني ان الثابت بالاقتضاء كالثابت بدلالة النص في كونه مضافا الى النص مقدما على القياس
الا عند التعارض قال في التحقيق ما حاصله انه لم يحم هذا التعارض مثالا وتحمل البعض فقال اذا
باع عبدا من آخر بالف درهم ثم قال للمشتري قبل نقد الثمن اعتق عبدك هذا عني بالف فاعتقه
لا يجوز هذا البيع لان النص الوارد في حق زيد بن ارقم بفساد شراء ما باع قبل ما باع قبل
نقد الثمن يوجب عدم الجواز والاقتضاء يدل على الجواز فترجحت الدلالة على الاقتضاء وانما كان
دلالة لان ثبوت الحكم في حق غير زيد كثبوت الرجم في حق غير ماعز فكان دلالة ورد بان
شرط المعارضة تساوي الحجتين ولا تساوي لان المقتضى بهذا المقتضى كلام الامر والدلالة
ثابتة بالامر فاني يتعارضان وبان عدم الجواز ليس لترجح الدلالة اذ لو صرحا بالبيع لا يجوز
ايضا بل لان موجب ذلك النص عدم الجواز من غير معارضة نص آخر انتهى

ولا عموم عندنا للمقتضى فقول من عن اكله قد اعرضا
اذا اكلت فالرقيق معتق في النوع دون النوع لا يصدق

يعني ان المقتضى لا عموم له عندنا خلافا للشافعي رحمه الله تعالى لان ثابت ضرورة صحة الكلام
فيقدر بقدر الضرورة وهي تندفع باثبات فرد اذ كان لم افراد فلا دلالة له على اثبات ما وراءه
ولان العموم من عوارض الالفاظ والمقتضى معنى لا لفظ واذا لم يكن المقتضى عاما فهو
لا يقبل التخصيص الذي هو قصر العام على بعض افراده فاذا قال ان اكلت فعبدي حر فقال
والله لا اكل ونوى طعاما دون طعام فانه لا يصدق ديانة ولا قضاء لان الاكل اسم للفعل
المحل كما تقتضيه للزمان والحال فثبوت الطعام الذي هو مقتضى انما هو في حق المقتضى
ضرورة تصحيح لا غير واما في حق غيره من العموم والخصوص فهو غير ثابت ولا يعتبر فيه
اعتبار الملفوظ فاذا نوى التخصيص كانت النية واقعة في غير الملفوظ فيكون قد نوى
ما يحتمله الكلام فلا يصدق نعم اذا قصد افادة العموم وجب عليه ذكر المفعول كان يقول
ان اكلت طعاما وح لا يكون من عموم المقتضى بل يكون العموم مقتضى المقام ح فان قيل
المصدر الذي في ضمن الفعل ثابت لغة فينبغي كما انه قال لا اكل او ان اكلت اكلا فيعم بوقوعه
في سياق النفي او الشرط اجيب بان المصدر الذي في ضمن الفعل انما هو للماهية دون

الافراد اذ لادلالة للفعل على المرة بل على مجرد الماهية المقارنة للزمان فلا يكون عاما
فلا يقبل التخصيص بخلاف نحو لا آكل اكلا قال في التلويح وفيه نظر لان المصدر ههنا للتاكيد
والتاكيد تقوية مدلوله في الاول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الا على الماهية انتهى ثم
كون هذا المثال من قبيل المقتضى ظاهر على قول من يعتبر فيه توقف صحة الكلام عليه شرعا
او عقلا واما على قول من يعتبر الاول فقط فوجهه ما ذكر في التلويح من ان الصحة الشرعية
موقوفة على الصحة العقلية وهي على المقتضى فيكون صحة الحلف على الاكل موقوفة على اعتبار
المأكول وعند الشافعي رحمه الله تعالى ان ما يكون يتوقف صدق الكلام او صحته عقلا او شرعا او
لغة على تقديره فهو المقتضى فاذا وجد تقديرات متعددة يستفيق الكلام لكل واحد منها فلا عموم
له بل يقدر واحد بدليل وان لم يوجد دليل معين لاحدها كان بمنزلة المجمل ثم اذا تعين بدليل
كان كالمذكور لان الملفوظ والمقدر سواء في افادة المعنى فان كان من صيغ العموم فعام والا فلا
ففي نحو لا آكل او ان اكلت يجوز عنده نية طعام تخصيصا للطعام اعني النكرة الواقعة في سياق
النفي والشرط كذا في التلويح قال المحقق الشريف ان حاصل الخلاف ان حذف المفعول على
نوعين احدهما ان يكون منويا مقدرا والثاني ان يكون منسيا غير مقدر وكلاهما شايع
في فصيح الكلام فجواز التخصيص عند الشافعي مبني على النوع الاول وعدم جوازه عند ابي
حنيفة رحمه الله تعالى مبني على النوع الثاني انتهى وعندي فيه نظر اذ لو كان المبنى ما ذكر من
التوجيهين وكل منهما شايع فصيح كما ذكره المفسرون في مثل لا يعلمون ولا يفقهون انه
يجوز ان يراد لا يعلمون ولا يفقهون شيأ او ان يراد نفي نفس العلم والفقه لم يجز نفي العموم
في مثل لا آكل لتحتم العموم فيه على الوجه الاول ولا مساغ للقول بانه من باب المقتضى الذي
لا عموم له فالحق ما نقل عن التقرير انه ليس من المقتضى المعقول في لا آكل او ان اكلت
اذ لا يحكم بمجرد اكلت فلم يتوقف صدقه عليه ولا تتعدم صحة الشرعية فتخصص باسم المحذوف
وعموم المحذوف لا يقبل التخصيص اذ ليس لفظيا ولا في حكم الملفظ فلو نوى ما كولا دون
آخر لم يصح خلافا للشافعية والاتفاق عليه في باقي المتعلقات من الزمان والمكان والتزام
الخلاف فيه غير صحيح بقي ان يقال لا آكل الا واحدا كلا يقبل العموم لاجل المصدر والنظر
يقتضي انه ان لاحظ الاكل الجزئي المتعلق بالمأكول الخاص اخراجا صحيحا او المأكول لا يصح غير
انا نعلم بالعادة في مثله عدم ملاحظة الحركة الخاصة واخراجها بل المأكول وعلى مثل هذا

يبنى الفقه والحاصل انه ليس من باب المقتضى بل من باب المحذوف وهو يقبل العموم ولا
يقبل التخصيص فالحكم مسلم

ومثله طلقتك او طالق اذا نوى الثلاث لا يتحقق

يعني ان قوله انت طالق او طلقتك في عدم عموم مقتضاه مثل ما ذكر من قول القايل ان اكلت
فعبدي حر فلا عموم فيهما اذ لا عموم للمقتضى فاذا نوى الثلاث لا يتحقق الثلاث لانه نوى
غير ما يحتمله اللفظ لان انت طالق يدل بحسب اللغة على اتصاف المراة بالطلاق لا على ثبوت
الطلاق من الرجل بطريق الانشاء وانما ذلك امر شرعي ثبت ضرورة ان اتصاف المراة بالطلاق
يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيتقدر بقدر الضرورة
وقوله طلقتك انما يدل بحسب اللغة على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال فكان
ينبغي ان يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق في الزمان الماضي الا ان الشرع اثبت لتصحيح هذا
الكلام مصدرا اي طلاقا في قبل المتكلم في الحال وجعله انشاء للتطليق فصارت دلالته
عليه على هذا المصدر اقتضاء لا لغة وعورض هذا بان صيغ العقود والفسوخ كبعت وطلقت
كلها في الشرع انشاآت موضوعة لاثبات المعاني فالطلاق الثابت بطريق الانشاء ثابت بانت
طالق فيكون متاخرا لامتقدما فيكون ثابتا عبارة لا اقتضاء واجيب بانه ليس معنى كون
هذه الالفاظ انشاء في الشرع انها نقلت عن معنى الاخبار بالكلية ووضعت لايقاع هذه
الامور بحيث يكون مدلولا لها الحقيقية ذلك بل معناه لانها صيغ تتوقف صحة مدلولها اللغوي
على ثبوت هذه الامور من جهة المتكلم فيعتبر الشرع ايقاعها من جهته بطريق الاقتضاء تصحيحا
للكلام من حيث انها لم تكن ثابتة وقد ثبت بهذا النوع من الكلام يسمى انشاء ولهذا كان
جعله انشاء ضروريا حتى لو امكن العمل بكون اخبارا لم يجعل انشاء بان يقول للمطلقة
والمنكوحة احد منكما طالق لا يقع الطلاق وفيه نظر ذكره في التلويح

خلاف انت طالق وطلقي ... يا هند نفسكي على تفرق

هناك في التخريج للاية ... وذا من المسايل المهمه

يعني ما ذكر من عدم صحة نية الثلاث فيما ذكر مخالف لهذا وهو ما اذا قال انت باين و طالقي
نفسك حيث يصح نية التخريج عندنا وعند الشافعي على اختلاف التخريج بيننا وبينه اما
عنده فلعموم المقتضى عنده فتصح نية الثلاث في الكل واما عندنا فلان صحة نية الثلاث

فى انت بائن ليست مبنية على عموم المقتضى بل من قبيل ارادة احد معنى المشترك او احد نوعى الجنس فى باب المقتضى وهو جايز لانه وان اقتضى بينونة سابقة من حيث انه اخبار لغة الا ان البينونة قد تطلق على الخفيفة وعلى الغليظة فان كان لفظ البينونة موضوعا للاثنين وضعا على حدة كان مشتركا بينهما والا كان جنسا لهما وكذا صحة نية الثلاث فى طالق بائن لا يسلم لانه من باب المقتضى وعمومه بل لانه مختصر من افعلى فعل الطلاق من غير ان يتوقف مثل طلقتك على مصدر مغاير لما ثبت فى ضمن الفعل لانه لطلب الطلاق فى المستقبل فيكون الطلاق الثابت به ثابتا بنفس مصدر هذا الفعل لغة لا اقتضاء فيكون الطلاق الثابت بمنزلة الملفوظ فصح حمله على الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما فكان مثل طلقتى طلاقا وطلقتك طلاقا وانت طالق طلاقا وهو نكرة فى الاثبات فلا يعم وانما صحت نية الثلاث ههنا من جهة ان الطلاق دال على الواحد كسائر اسماء الاجناس فيدل على الواحد حقيقة او حكما وهو المجموع من حيث هو المجموع اعنى الطلقات الثلاث لان المجموع فى باب الطلاق ولم تعتبر هذه الوحدة فى باب المقتضى لانها من قبيل المجاز الذى هو صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ كذا فى التلويح

فصل

الاستدلال بالنص على وجهين صحيح وفاسد فالصحيح ما ذكرنا من طرق الاستدلال وما سواه فاسد وبعض اصحاب الشافعى رحمهم الله تعالى قسموا دلالة اللفظ الى منطوق ومفهوم وقالوا دلالة المنطوق ما دل عليه اللفظ فى محل النطق وجعلوا ما سميناه عبارة واشارة واقتضاء من هذا القبيل وقالوا دلالة المفهوم ما دل عليه اللفظ لا فى محل النطق ثم قسموا دلالة المفهوم الى المفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه موافقا فى الحكم للمنطوق ويسمونه فحوى الخطاب وهو الذى سميناه دلالة النص والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون المسكوت مخالفا للحكم للمنطوق ويسمونه دليل الخطاب وقسموه اقساما منها التخصيص بالذكر ويسمى مفهوم اللقب ومنها ما يخص بمفهوم العدد اذا كان المذكور اسم عدد ومنها مفهوم الصفة ومنها مفهوم الشرط وشرطوا فى مفهوم المخالفة اذا لا تظهر اولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم الثابت للمنطوق حتى لو كان كذلك كان المسكوت عنه ثابتا بدلالة النص وبالقياس وشرطوا ان لا يخرج المنطوق مخرج العادة نحو قوله تعالى وربائبكم اللاتى فى حجوركم وان لا يكون المنطوق

جوابا

جوابا لسؤال او حادثة كما اذا سئل عن وجوب الزكوة فى الابل السايمة فقيل بناء على السؤال او وقوع الحادثة بخلاف ما اذا قيل السايمة زكوة فالوصف بالسوم لا يدل على عدم وجوب الزكوة عند عدم السوم وان لا يكون المتكلم عالما بان السامع يحمل هذا الحكم المخصوص كما اذا علم ان السامع لا يعلم بوجوب الزكوة فى الابل السايمة فقال بناء على ذلك فى الابل السايمة زكوة وان لا يكون الوصف للكشف والمدح او الذم ونحو ذلك دايما ينفون مفهوم المخالفة فى كلام الشارع واما فى الروايات فلا وعليه قول صاحب الهداية فى باب ما يجوز به الوضوء وقوله فى الكتاب يعنى مختصر القدورى جاز الوضوء من الجانب الآخر اشارة الى انه يتجس موضع الوقوع استنى وعلله القائل بان التنصيص لو لم يكن للنفى لما كان له فايدة والقول بالتخصيص انما هو حيث لا يدرك له فايدة غير التخصيص واما كلام الرسول فيحتمل فوايد كثيرة لانه اوتى جوامع الكلم ولذا ترى الخلف يستفيدون منه ما لم يدركه السلف بخلاف الروايات فانه قلما يقع فيها تفاوت الانظار استنى ثم بدا بمفهوم اللقب فقال

والشئ اذ ينص باسمه العلم ... بالحصوص فيه بعض قد جزم

يعنى ان الشئ اذا نص عليه باسم العلم كان التنصيص دالا على الخصوص عند البعض والمراد بالاسم العلم ما يدل على الذات دون الصفة سواء كان اسم جنس او علما والمراد بالنص فى التحرير بالاسم الجامد والمراد بالخصوص افراد محل النص بالحكم من بين ما يصح له من المحال وحاصله انه يدل على نفى الحكم عما عداه لانه لو لم يوجب التخصيص لم يظهر للتنصيص عليه فايدة اذ لا فايدة له سواه كما اشار اليه بقوله

فذاك الماء الماء فهم ... جماعة الانصار منه ما علم

انه لا غسل فى الاكسال ... اذ لم يكن ماء بتلك الحال

يعنى ان جماعة الانصار رضوان الله تعالى عليهم اجمعين لما سمعوا قوله عليه الصلوة والسلام الماء من الماء فهموا منه انه لا غسل فى الاكسال وهو ان يجامع الرجل زوجته ثم يفتر ذكره بعد الايلاج فلا ينزل لانه لا ماء فى هذه الحالة وهم كما نوام اهل اللسان فلو لم يدل على الخصوص ما فهموا ذلك والمراد من الماء الاول الماء المطلق ومن الثانى المنى ومن للسببية والمعنى استعمال الماء واجب بسبب المنى والانصار فهموا الاختصاص من الحديث ثم رجعوا عنه بما اخبرتهم عايشة رضى الله عنها بالحديث الشريف اذا التقا الختانان وغابت الحشفة وجب الغسل

انزل اولم ينزل فوافقوا المهاجرين على الوجوب فكان حديث الماء من الماء منسوخا

وعندنا ان يقترن مع العدد اولا فلا تخصيص وهو المعتمد

يعني ان التخصيص ان اقترن بالعدد اولم يقترن فلا تخصيص فيه عندنا لان ذكر الشئ لا يدل على نفي ما عداه لزم كفر من يقول محمد رسول الله لانه ح بمنزلة قول القايل ليس الله رسول غير محمد وفيه نفي رسالة غيره وتكذيب ما اخبر به عليه الصلوة والسلام من رسالة الرسل فاقيل من انه لا يستلزم الكفر لان رسالته تستلزم صدقه المستلزم لرسالتهم حيث اخبر به فهو كما ترى لان الكلام فيما لزم من ذلك القول على ذلك التقدير وقوله وهو المعتمد احترازا عما ذهب اليه البلخي من اصحابنا من ان مفهوم العدد معتبر لقوله عليه الصلوة والسلام خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم الغراب والحداة والعقرب والغارة والكلب العقور فانه يدل على نفي ما عداه لكنه يلزم ابطال العدد المنصوص عليه واجيب بان ذكر العدد ليبان ان الحكم ثابت بالنص في العدد المذكور واثباته في غيره بعلة النص وهو لا يوجب ابطال العدد المنصوص ولذا زاد المشايخ العتاق والعفو عن القصاص والنذر على قوله عليه الصلوة والسلام ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين لان العتاق والعفو نظير الطلاق بجامع الاسقاط والنذر كاليمين ورجح بعضهم قول البلخي بما وقع في الهداية في جزاء الصيد في حديث خمس من الفواسق من ان في الحاق السبع ابطال العدد المنصوص وقدروه في فتح القدير بما لا مزيد عليه

فالنص لم يشمله كيف يوجب نفيا او اثباتا فليس يطلب

يعني ان النص لم يتناول غير المنصوص فكيف يوجب فيه نفيا او اثباتا قال في الاسلام ان النص لم يتناول سائر الحال في ايجاب ذلك الحكم مع انه وضع للايجاب فلان لا يتناول سائر الحال لنفي الحكم مع انه لم يوضع للنفي اولى قال في التحقيق واما فايدة التنصيص عندنا فهي ان يتامل المستنبطون في علة النص فيثبتون الحكم بها في غير المنصوص لنالوا درجة المجتهدين وذا لا يحصل اذا ورد النص عاما

وحرف الاستغراق لا محاله دليلهم لاهذه الدلاله

يعني ان دليل الانصار في حديث الماء من الماء انما هو اللام لانها للاستغراق عند عدم العهد لا دلالة التنصيص وما ذكره بعض شراح المنار من انه قد ورد في بعض الروايات انما الماء من الماء وان ذلك يفيد الحصر اتفاقا فدعوى الاتفاق فيه ممنوعة قال القاضي عضد الدين اختلف في انما فقيل لا تفيد الحصر فهي ان وما المؤكدة وقيل تفيده بالمفهوم وقيل بالمنطوق وقد يحتج للحصر بمثل انها الاعمال بالنيات انما الولاء لمن اعتق والجواب ان الحصر من عموم الاعمال والولاء اي المعنى كل عمل بالنية وكل ولاء للمعتق

وهكذا الامر بما تعلقا بالماء شهوة تدفقا

يعني ان الامر كما قلنا من الاستغراق فيما يتعلق بالماء اي بالمني اي في غسل يتعلق بالمني لا مطلقا للاجماع على وجوبه بالحيض والنفاس ثم لما كان مظنة ان يقال فخ لا يجب الغسل بالاكسال اجاب عنه بقوله فالماء بالعيان لا محاله طورا وطورا ثابت دلاله

يعني ان الماء الذي هو المني يثبت تارة بالعيان وهو بالكسر المعاينة وتارة يثبت دلالة بالتقاء المتحابين في محل مشتهى على الكمال فانه دليل الانزال وهو اخفى فيدور الحكم مع دليله كما تدور الرخصة مع دليل المشقة وهو السفر قيد نا بكون المحل مشتهى لانه لو جامع سيدة او بهيمة او صغيرة لا يجب الغسل الا بالانزال

والحكم ان يضف الى مسمى مخصص بالوصف دل حتما

مثل الذي بالشرط ايضا علقا على انتفاء الحكم فيما حققا

عند الامام الشافعي ان عدم ذا الوصف او ذا الشرط هو يعدم

يعني ان الحكم اذا اضيف الى مسمى موصوف بوصف مخصص يعني الوصف الذي يقصد به التقليل لاشتراك ذلك المسمى بعد ان كان صالحا لما له تلك الصفة ولغيره مثل في الغنم السائمة زكوة فان الغنم يطلق على ما يكون بصفة السوم وما لا يكون بصفة السوم فقيدت بالوصف كان التقييد بالوصف دالا على انتفاء الحكم وهو وجوب الزكوة فيكون هذا مثل المعلق بالشرط فيدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط عند الامام الشافعي رحمه الله تعالى فقوله تعالى وان كن اولات حمل فجعل الشافعي الوصف كالشرط وجعل عدم الحكم مضافا الى عدم الشرط ثم فرع على هذين الاعتبارين بقوله

فلم يجز عند طول الحره نكاحه مملوكة للقدره

ولم يجز ذات الكتاب انه لغوت ما الذكر الحكيم افهمه

اي فلذلك لم يجوز الشافعي رحمه الله تعالى نكاح الامة عند طول الحرة ولم يجز عنده نكاح

الامة الكتابية لانه يفوت حق ما فهم من الذكر الحكيم في قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات لان سبحانه لما علق جواز نكاح الامة بعدم طول الحرة ووصف الفتيات بالمؤمنات اوجب ذلك عدم الجواز عند عدم الشرط او الوصف فلا يجوز نكاح الامة فان كانت مؤمنة عند وجود طول الحرة لفوات الشرط ولا نكاح الامة الكتابية وان لم يجد طول الحرة لفوات الوصف ؛

؛ فالوصف كالشرط الذي يعتبر كذاك للتعليق بالشرط اشر ؛

؛ في حق منع الحكم حتى ما وجب وليس في التعليق اعدام السبب ؛

يعني ان الوصف عنده مثل الشرط في كونه موجبا للعدم عند عدمه لان الحكم يتوقف عليه توقفه على الشرط اذ لولا الوصف لثبت الحكم بمطلق الاسم كما ان لولا الشرط لثبت الحكم في الحال وكما يتعلق الطلاق بدخول الدار في ان دخلت الدار فانت طالق كذلك يتعلق بوصف الركوب في ان دخلت الدار راكبة فانت طالق ولما اعتبر ان الحكم يدور مع الشرط وجودا وعدما كان انتفاء الحكم مضافا الى انتفاء الشرط مع بقاء السبب لا الى انتفاء السبب فاثر التعليق في منع الحكم عن الثبوت الى زمان وجود الشرط والسبب موجود منعقد موجب للحكم غير ان التعليق منع وجود الحكم الى زمان وجود الشرط فكان عدمه مضافا الى عدم الشرط حتى قال لامرأته انت طالق ان دخلت الدار لا يؤثر تعليقه في قوله انت طالق بمنعه عن الوجود لانه موجود بل في منع حكمه من الثبوت اذ لولا التعليق كان الحكم ثابتا بقوله انت طالق لان قوله انت طالق ثابت مع الشرط وبدونه وهو علة تامة بنفسه ولكن حكمه لم يثبت لكان الشرط فتبين ان اثر التعليق في منع الحكم دون السبب بمنزلة تاجيل الدين وشرط الخيار في البيع والاضافة في قوله انت طالق غداً حيث ينعقد السبب ويتراخى الحكم ونظيره التعليق الحسي كتعليق القنديل لا يؤثر في الثقل الذي هو سبب السقوط بالاعدام بل بمنع حكمه وهو السقوط الى الارض ثم فرع على هذا بقوله

؛ باطلا ان علقا الطلاقا بالملك عنده او العتاقا ؛

اي قبطل عند الشافعي رحمه الله تعالى تعليق الطلاق والعتاق بالملك كما لو قال ان تزوجتك فانت طالق او ان تزوجت امرأة او قال ان اشتريتك فانت او ان اشتريت عبدا فهو حر لان السبب لما كان موجودا متقررا حالة التعليق كان وجود الملك في

المحل

في المحل اولا لزما لانعقاد السبب لانه لا ينعقد بدون المحل القابل والتعليق عنده لا يعمل الا في منع الحكم بتاخيره الى وجود الشرط ولا يعدم السبب بل يكون السبب حين التعليق موجودا متقررا متاخرا حكمه الى وجود الشرط وحيث كان لانعقاد للسبب بدون المحل ولم يوجد المحل فيما نحن فيه لغا السبب فلم يصح التعليق فكان مثل ما اذا قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق حتى لو تزوجها ودخلت الدار في الملك لا يقع شئ ؛

؛ وجاز قبل الحنث ان يكفرا بالمال عنده لما تقررا ؛

اي جاز عنده التكفير بالمال كالاعتاق والاطعام والكسوة قبل الحنث في اليمين لما تقرر من الاصل وهو ان الشرط لا يعدم السبب وذلك لان اليمين سبب وجوب الكفارة بدليل الاضافة في قولهم كفارة اليمين مقتضى رفيصح اداء المسبب بعد وجود السبب كالتكفير بعد الجرح قبل ازهاق الروح وانما قيد التكفير بالمال للعلم بجواز التكفير بالصوم قبل الحنث عنده وبينا والفرق عنده ان المال والفعل متغايران فجاز ان يتصف المال بالوجوب وان لم يثبت وجوب الاداء الا ترى ان الثمن يجب في ذمة المشتري بمجرد البيع ولا يجب الاداء فالتكفير قبل الحنث بالمال يكون بعد الوجوب الحاصل بالسبب اعني اليمين وان كان قبل وجوب الاداء الذي لا يكون الا بعد الحنث بخلاف الصوم اذ لا يحتمل الفرق بين وجوبه ووجوب ادائه لان الفعل عين ادائه فمتى ثبت وجوبه ثبت وجوب ادائه فلما تاخر وجوب ادائه الى ما بعد الحنث بالاجماع تاخر نفس الوجوب ضرورة اتحادهما فلو جازت الكفارة فيه قبل الحنث لكانت واقعة قبل الوجوب فلذا لم تجز هذا ومبنى كلام الشافعي رحمه الله تعالى على ان الوصف كالشرط يعمل عمله وان الشرط منع الحكم لا اعدام السبب في الحال بل يكون السبب متقررا فيكون زمان صيرورة اللفظ سببا هو زمان التعليق لتقرر حج ويكون اثر التعليق في منع الحكم الى زمان وجود الشرط ولا تاثير له في السبب فكان انعدام الحكم عند انعدام الشرط مضافا الى التعليق كما ان وجود الحكم عند وجود الشرط مضاف اليه فاثر التعليق ان يوجد الحكم عند وجود الشرط وينعدم عند انعدامه ولذا كان عدم جواز نكاح الامة عند طول الحرة حكما شرعيا ثابتا بتمام النص بطريق المفهوم مخصصا لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ثم لما فرغ من بيان ما هو مذهب الشافعي رحمه الله تعالى شرع في بيان ما هو المذهب عندنا فقال ؛

وعندنا الذي بشرط علقا ... كان اتى عبدي فرا طلقا
لم ينعقد حتى يقال ذا سبب ... وما به في الحال شئ ما وجب
فانما الايجاب ما من اهله ... يكون صادرا وفي محله
فالشرط بينه هناك حالا ... وبين ذا المحل لا محاله
فلم يضف اصلا هنا الى المحل ... ولا انعقاد اذ اليه ما وصل

يعني ان المعلق بالشرط لم ينعقد سببا عندنا في الحال وانما يتأخر انعقاده الى وجود الشرط اذ هو في حال التعليق لم يوجب شيأ لان الايجاب بانت طالق مثلا لا يصدق الا من اهله ولا يثبت الا في محله وهو المملوك وههنا حال الشرط بين الايجاب وبين المحل لانه منع المعلق من الوصول الى المحل فلم يكن مضافا الى المحل ولم ينعقد لعدم وصوله الى المحل والشافعي شبه الوصف بالشرط في الانتفاء عند الانتفاء كما تقدم ولا شك ان ذلك يكون في المشبه به اعني الشرط اقوى ولذا ذهب اليه من لم يقل بمفهوم الصفة كما في التلويح ونحن نمنع ذلك في الشرط فضلا عن الوصف فان عدم الشرط لا يدل على عدم الحكم فكذا عدم الوصف المشبه بالشرط وذلك لان اثر التعليق في منع السبب لا في حكمه فصدا لان المذكور المعلق في قوله ان دخلت الدار فانت طالق هو انت طالق والقصد هو التعليق عند دخول الدار لا في الحال فلم يكن السبب موجودا قبل وجود الشرط لعدم وصوله الى المحل فكان عدم الحكم لعدم سببه لا لمنع التعليق اياه فقد قال لغيره ان تكرمني اكرمك كان معلقا اكرامه باكرام صاحبه اياه عند اهل اللغة فكان اكرامه معدوما قبل اكرام صاحبه وههنا كذلك يكون التعليق معدوما قبل وجود الشرط فعدم وقوع الطلاق لعدم التعليق لا لعدم الشرط فعمل التعليق في اعدام السبب في الحال لا في منع الحكم قصدا ولم يكن السبب مستقرا في زمان التعليق وانما يتقرر سببا في زمان وقوع الشرط ولم يكن عدم الحكم حال التعليق مضافا الى عدم الشرط بل يكون عدما اصليا ثابتا قبل وجود الشرط كما سمعت من مثال الاكرام فيكون عدم جواز نكاح الامة عند استطاعة نكاح الحرة عدما اصليا لا حكما شرعيا ليكون مخصصا اونا سخا لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ونحن لا نجعل نفس قوله انت طالق ان دخلت الدار فانت طالق معدوما بل نجعل التعليق مانعا من انعقاده علة لان العلة الشرعية لا تقبل علة قبل وصولها الى المحل كما لا يكون بيع المرسل لعدم اضافته الى المحل فان قيل لما لم يصل الى المحل

كان

كان ينبغي ان يكون لغوا كما لو قال لاجنبية انت طالق اجيب بان وصوله الى المحل لما كان مرجو الوجود الشرط والحال التعليق جعلناه كلاما صحيحا لانه يعرض ان يصير سببا كشرط البيع لمعرضة ان يكون سببا بوجود الشرط الاخر في المجلس حتى لو علقه بشرط لا يمكن الوقوف عليه كان شأ والله تعالى ونظير في الحسيات الرمي فانه نفسه ليس بقتل لانه بعرضية ان يصير قتلا اذا اتصل السهم بالمحل فاذا حال بينه وبين المرمي ترس منع الرمي وانعقاده علة للقتل لانه منع القتل مع وجود سببه ثم لكون المعلق لا ينعقد سببا حالة التعليق لو قال والله لا اطلق امرأتي ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق لا يحنث في اليمين الاولى قبل وجود الشرط في الثانية لانه لما لم ينعقد سببا لم يوجد شرط الحنث وهو التطليق في الاولى كما هو المذهب عند الشافعي ايضا كما نقل عن الوجيز والمهذب والمختصر وهذا بخلاف ما اذا حلف لا يبيع فباع بشرط الخيار حيث يحنث لان البيع منعقد لا يمنع انعقاده شرط الخيار لان شرط الخيار داخل على الحكم دون السبب وذلك لان البيع في قبيل الاثباتات والتعليق بالشرط فيها يكون في معنى القمار لان الثبوت حينئذ يكون على الخطر لا يعلم ايكون ام لا وقد ورد النهي عن بيع وشرط الا ان الشرع جوز جنسا الشرط على خلاف القياس رفعا للغبن عمن لا يهتدي في المعاملات وما اوجبته الضرورة يقدر بقدرها فجعلناه داخلا في الحكم دون السبب تقليلا للخطر بقدر الامكان لانه لو دخل على السبب تعلق الحكم والسبب بخلاف ما كان من قبيل الاسقاطات كالطلاق والعتاق فانها احتمل التعليق جعلناه داخلا على السبب ليكون التعليق كاملا لان الاصل في كل شئ كماله والتقاضي بالعوارض ولا عارض توجب القول بالكمال وما يقال من ان الاعتاق اثبات ايضا لانه اثبات القوة الحكمية لازالة الرق مدفوع بان المراد من الاثبات اثبات الملك واثبات القوة الشرعية بواسطة ازالة الملك فوضح الفرق ثم لما كان التعليق بالشرط تعريفا في السبب باعدام الى زمان وجود الشرط لا في حكم السبب صح تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان التعليق قبل وجود الشرط يمين ومحل الالتزام بها الذمة وهي موجودة والملك في المحل انما يشترط لا يجاب العتاق والطلاق وهذا الكلام ليس بايجاب لما بينا فلا يشترط قيام الملك في الحال الا انه يعرض ان يصير ايجابا فان تيقنا بوجود الملك في المحل حين يصير ايجابا بوصوله الى المحل صححنا التعليق باعتباره وان لم يتيقن بذلك بان كان الشرط مما لا اثر له في اثبات الملك في المحل شرطنا الملك في الحال ليصير كلاما ايجابا باعتبار وجود الشرط باعتبار الظاهر وهو ان ما علم ثبوته فالاصل بقاؤه لكن هذا الظاهر لا يرد انه دون الملك

المتيقن به عند وجود الشرط كما في صورة التعليق بالملك فصحة التعليق باعتبار ذلك
الملك دليل على صحته باعتبار هذا الملك المتيقن به عند وجود الشرط بالطريق الاولى وكما
ان التعليق بالشرط يمنع انعقاد السبب كذلك شرط الحنث يمنع انعقاد اليمين سببا للكفارة
فلا يجوز التكفير قبل الحنث لان اليمين سبب للوجوب بشرط الحنث والتقدير ان حنثت
فعلى كفارة بتلك اليمين فمنع التعليق باليمين عن صيرورتها سببا للكفارة في الحال تقليل
ان تصير سببا لا تصور الاداء كما لا يتصور قبل اليمين وادنى درجات السبب ان يكون مفضيا
الى الحكم واليمين شرعت لايجاب البر مانعة عن الحنث الذي هو ضده فكيف يكون طريقا
الى ما بني على الحنث اعني الكفارة الا انها لما احتملت ان تصير سببا بعد الحنث اضيفت
الكفارة اليها توسعا لانها سبب في الحال ودعوى الفرق بين التكفير بالمال والتكفير
بالصوم حيث جاز الاول قبل الحنث بخلاف الثاني ممنوعة لان الحق الواجب لله تعالى على العباد
هو العبادة وهو فعل يباشره العبد ابتغاء لمرضات الله تعالى فالمال آلة يتادى بها
الواجب فالحقوق المالية كالبدنية في ان المقصود بالوجوب هو الاداء وان تعلق وجوب
الاداء بالشرط يمنع تمام السببية فيهما جميعا بخلاف حقوق العباد لان المال هو المقصود
فيها اذ به ينتفع الانسان ويندفع الخسران كذا في التحقيق

وحمل مطلق على ما قيدا ... عند اختلاف حادث اذ اوردا
والحكم مثبتا يكون واتحد ... عند الامام الشافعي يعتمد

المطلق ما دل على بعض افراد شايع لا قيد له ودلالته على الماهية لا من حيث هي اذ
لا دليل عليه بل يدل عليها في ضمن ذلك البعض والدلالة عند الاطلاق دليل الوضع
ولان الاحكام على الافراد والوضع للاستعمال فكانت دليلة والمقيد ما معه قيد كما نقل عن
التحرير وصدر الشريعة ذكر المطلق عقيب الخاص والعام لانه من الخاص وضبط هذا
الفصل انه اذا ورد المطلق والمقيد ببيان الحكم فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف فان
لم يكن احدهما موجبا للتقييد الآخر فلا حمل كاطعم رجلا واكسى رجلا عاريا وان اوجبه بالذات
كاعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة او بالوسط كاعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة
حمل عليه وان اتحد الحكم فاما ان يكون منفيا او مثبتا لا حمل في الاول كلا تعتق رقبة ولا
تعتق رقبة كافرة لامكان الجمع بان يراد لا تعتق اصلا ولا يخفى ان هذا من العام مع الخاص

لا المطلق

لا المطلق مع المقيد وان كان مثبتا فاما ان يختلف الحادثة او تتحد فان اختلفت
ككفارة اليمين والقتل فلا حمل عندنا خلافا للشافعي رحمه الله تعالى وان اتحدت فاما ان يكون
الاطلاق في السبب ونحوه مثل قوله عليه الصلاة والسلام في صدقة الفطر ادوا عن كل حر وعبد
كذا ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين او لا فان كان فلا حمل والا حمل كالتتابع في صوم كفارة
اليمين وتمامه في التلويح وبه علم ان محل الاختلاف ان يرد مع اتحاد الحكم المثبت واختلاف
الحادثة فعنده يحمل كما بيناه في النظم وعندنا لا وبهذا يعلم اتحاد المنار مع التائج

مثاله كفارة للقتل ... وساير التكفير ما من فصل

فان الرتبة في كفارة القتل مقيدة بالايمان في قوله سبحانه فتحرير رقبة مؤمنة وساير
الكفارات وهي كفارة الظهار واليمين مطلقة عن ذلك القيد فتحمل عليها مع اختلاف
الحادثة واتحاد الحكم المثبت اعني الاعتاق

وقيدها الايمان وصف زايد ... كالشرط حيث الحكم ثم واحد
فيوجب النفي اذا ما ينتفي ... كذا نظيره بلا تخلف
فالجنس واحد بلا ارتياب ... فلم يكن فرق بهذا الباب

يعني ان قيد الايمان في كفارة القتل وصف زايد يجري مجرى الشرط فيوجب نفي الاجزا
عند انتفائه في كفارة القتل بناء على اعتبار مفهوم الوصف كمفهوم الشرط ويوجب نفي
الاجزا عند انتفائه في ساير الكفارات لانها جنس واحد غير فرق ثم لما ورد عليه انه لم
لم يلحق كفارة القتل بكفارة اليمين بجواز التكفير بالاطعام بجامع الجنسية اجاب عنه بقوله

ثم الطعام في اليمين ثابت ... لا القتل اذ كان هنا تفاوت
اذ كان باليمين باسم العلم ... وليس موجبا يكون للعدم
وليس موجبا سوى الوجود ... وليس كالوصف من القيود

اي ان الطعام في اليمين لم يثبت في القتل لان التفاوت هنا ثابت اذ ورد في اليمين باسمه
العلم وهو عشرة مساكين لانه اسم جامد والعلم لا يوجب الا الوجود اي لا يثبت سوى
المنطوق ولا ينفي الحكم عما عداه واذا لم يفد العدم لم تجز تعديته لان تعدية المعدوم محال
وليس الاسم العلم كالوصف الذي هو قيد من القيود

لا عندنا وان بحادث حصل ... هذا ان اذ بذين يمكن العمل

الا بحكم واحد ان اوردا في حادث فرد ولا تعددا

ليس ما ذكره من حمل المطلق على المقيد عندنا فلا يحمل عليه ان حصل هذا اي المطلق والمقيد في حادثتين او حصلا في حادثة واحد الا اذا وردا في حكم واحد وحادث واحد اما اذا وردا في حادثتين فلجواز ان يكون التوسعة مقصورة في احدهما والتضييق في الآخر كما في كفارة القتل واليمين واما اذا كانا في حادث واحد يجوز ان يكونا في حكمين فلجواز قصد التشديد في واحد والتسهيل في الآخر كالصوم والاطعام في كفارة الظهار فان الصوم مقيد بكونه قبل المسيس والاطعام مطلق بخلاف ما اذا اتحد الحكم والحادثة كما اشار اليه بقوله

فالحل ثابت على اليقين كالصوم في كفارة اليمين

حيث ورد فيه قراءة متواترة فصيام ثلاثة ايام وقراءة مشهورة وهي قراءة ابن مسعود متتابعات

فالحكم للضدين ليس تقبل لذا على التقييد قطعا يحمل

اي لان الحكم هنا وهو الصوم لا يقبل وصفين متضادين اي التتابع وعدمه فلذلك لم يحمل المطلق على المقيد قطعا والمراد بالضدين ما بينهما نهاية الخلاف كما هو اصطلاح الاصوليين لا الامران الوجوديان المتعاقبان على موضوع واحد كما هو اصطلاح ارباب المعقول وهذا على وفق ما في المنار وغيره قال في التلويح والشافعي رحمه الله تعالى انما لم يشرط التتابع لانه لا عمل عنده بالقراءة الغير المتواترة مشهورة كانت او غير مشهورة فالمثال المتفق عليه قوله عليه الصلاة والسلام صم شهرين دروى شهرين متتابعين

وفي زكاة الفطر جاء في السبب رمضان والجمع هنا كذا وجب

وانما كل نصب نعمل من دينا ما هذا على ذا يحمل

يعني ان في زكاة الفطر ورد رمضان في السبب احدهما مطلق وهو قوله عليه الصلاة والسلام ادوا عن كل حر وعبد والآخر مقيد وهو قوله عليه الصلاة والسلام ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين فوجب الجمع بينهما اذ لا تزاحم في الاسباب فيجوز ان يكون لمعنى واحد اسباب متعددة فيكون مطلق الراس سببا والراس المؤمن سببا ووجب ان نعمل بكل واحد من النصين من غير ان نحمل المطلق على المقيد فيجب زكوة الفطر بسبب العبد الكافر كالمؤمن خلافا للشافعي واجراء الدليل واجب ما امكن وذلك في اجراء المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده عند الامكان اذ لو حمل المطلق على المقيد لزم ابطال المطلق لانه يدل على

اجزاء

اجزاء المقيد وغير المقيد ودلالة المقيد على المقيد ابطال الاول والثاني وبهذا ظهر فساد ما استدل به الشافعية من ان في حمل المطلق على المقيد جمعا بين الدليلين اذ العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق من غير عكس لحصول المطلق في ضمن غير ذلك المقيد فان قيل حكم المقيد يفهم من المطلق فلو لم يحمل عليه لزم الغاء المقيد اجيب بانه يفيد استحباب المقيد وفضله وانه عزيمة والمطلق رخصة ونحو ذلك وبالجملة هو اولى من ابطال حكم الاطلاقات كذا في التلويح قال الفاضل الهندي ولقائل ان يقول على هذا لا ينبغي ان يحمل المطلق في صوم الكفارة واليمين على المقيد بان تقول بجواز الامرين وان فائدة القيد اظهار استحباب التتابع ولا تضاد لان المكلف مخير بينهما واجيب بان العمل بهما في صوم الكفارة غير ممكن لان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع والمقيد يوجب عدم اجزائه والحكم الواحد يستحيل اتصافه بالصفتين على سبيل الوجوب

وذاك من تعدد الاسباب والقول ان القيد في ذا الباب

يعني ان ما ذكره من النصين في زكوة الفطر من تعدد الاسباب ولا تزاحم فيها والقول مبتدا خبره جملة ليس في قوله

كالشرط ليس عندنا مسلما وهب كذا فنحن ان سلما

ايجابه النفي وهب يقال فانما يصح الاستدلال

به على سواه لو تماثلا وليس ذا كالقتل لا تماثلا

فانه من اعظم الكبائر فالفرق ثم مثل صبح ظاهر

يعني لا نسلم ان القيد بمعنى الشرط كما يقول به الشافعي رحمه الله تعالى اذ يجوز ان يكون قيد اتفاقيا ولو سلم ان القيد بمعنى الشرط فلا نسلم انه يوجب عدم الحكم عند انتفائه وانما عدم الحكم اصلي لا شرعي مستفاد من اللفظ كما قدمنا والعدم الاصلي لا تصح تعديته وليعلم ان الشرط له معنى شرعي وعرفي وعام واصطلاحي للمتكلمين واصطلاحي للنحاة اما الاول فله استعمالات احدها امر خارجي يتوقف عليه الشيء ولا يترتب عليه كالوضوء وثانيها ما يترتب عليه الشيء ولا يتوقف كالدخول في انه دخلت الدار ولا يلزم من انتفائه انتفاء المعلق عليه الثاني ما يتوقف عليه وجود الشيء الثالث ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا في الشيء ولا مؤثرا فيه الرابع ما دخل عليه شيء من الادوات المخصوصة الدالة على

سببية الاول ومسببية الثاني ذهنا او خارجا سواء كان علة للجزاء مثل ان كانت الشمس
فالنهار موجود او معلولا مثل ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة او غير ذلك مثل ان
دخلت الدار فانت طالق ومحل الخلاف هو الشرط النحوي وظاهر انه لايكون موقوفا عليه
ذكره في التلويح وقوله وهب يقال الخ يعني ولو قلنا انه يوجب النفي ويصح تعديته للغير كما
قال الشافعي رحمه الله تعالى فانما يصح الاستدلال على غيره لو تماثلا اي لو صحت المماثلة بين
الاصل والفرع وليس ذا اي ليس ما ذكر من اليمين والظهار كالقتل فان القتل الذي تدعى
ان الكفارة واجبة فيه الشامل للعمد والخطا من اعظم الكبائر ولا كذا الظهار واليمين فلا مماثلة
بينه وبينهما ثم التعبير بمن في قوله من اعظم الكبائر كما وقع في التوضيح احسن من حذفها كما
في المنار اذ ليس القتل الخطا اعظمها قال ابن نجيم رحمه الله تعالى وظاهر كلامهم ان قتل الخطا
كبيرة وهو مشكل لانهم قالوا ان الكفارة لاتجب في الكبيرة

والقيد بالسوم وبالعدالة ... لم يوجب النفي هنا مجالة
بل سبطل الزكوة في العوامل ... معروف سنة كما الحوامل
فناسخ الاطلاق ذا كالامر ... في قوله تشتبتوا في الذكر
في شان فاسق اذا ما اخبرا ... فناسخ الاطلاق ذا تقررا

جواب ونقض علينا وهو انكم جعلتم قيد السوم في قوله عليه الصلاة والسلام في خمس
من الابل السايمة زكاة نافيا لوجوب الزكاة في غير السايمة وجعلتم عليه المطلق وهو قوله
عليه الصلاة والسلام في خمس من الابل زكوة وجعلتم قيد العدالة في قوله تعالى واستشهدوا
ذوي عدل منكم نافيا للاطلاق قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فجعلتم المطلق عليه
وحاصل الجواب ان هذا لم يوجب نفي الجواز بدون القيد بل السنة المعروفة من قوله عليه الصلاة
والسلام ليس في العوامل ولا الحوامل ولا في البقر المثيرة صدقة هي التي ابطلت الزكاة في
ذلك واوجبت نسخ الاطلاق في الحديث والامر بالتثبت في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان
جاءكم فاسق بنبأ فتثبتوا وجب نسخ الاطلاق في قوله تعالى فاستشهدوا شهيدين من رجالكم
فهذا نسخ للمطلق لا تقييد له والفرق بينهما ان النسخ رفع حكم المطلق بدليل متأخر والتقييد
ان يراد من المطلق ما اراد بالمقيد فالنسخ يدل على انتهاء الحكم لانتهاء مدته فيدل على ان
الحكم كان مشروعا من قبل بخلاف التقييد فانه لايدل على مشروعيته من قبل وتصريح ايمتنا

بالنسخ

بالنسخ هنا دليل على تاخر المقيد وكفى بهم حجة واما ما قيل من ان المراد بالنسخ هنا غير
المصطلح وهو ترجيح احد الدليلين فخلاف الظاهر من غير حاجة اليه

قيل القران في الكلام يوجب ... نظرا في الحكم فهو يطلب
فما على الصبي من زكوة ... لاجل الاقتران بالصلوة
فجملة تكون بالتمام ... ليست بذات النقص في الكلام
وعندنا لايوجب اشتراكا ... لكن بذات النقص كان ذا كا
ندري الى الاتمام ينها يفتقر ... فما بها ذات التمام يعتبر
وما بنفسه يكون تما ... فلا اشتراك فيه كان جزما
الا بما اليه فيه يفتقر ... وقدر الافتقار فيه يقتصر

يعني ان البعض قال ان القران في الكلام اي الجمع بين الكلامين بحرف الواو يوجب نظيره في
الحكم اي القران في الحكم لان رعاية التناسب بين المحل مطلوب فلا تجب الزكوة على الصبي لاقترانها
بالصلوة في قوله سبحانه وتعالى اقيموا الصلاة واتوا الزكاة تحقيقا للمساواة في الحكم بتقاسيم الجملة
التامة بالجملة الناقصة مثل ان دخلت الدار فانت طالق وزينب وعندنا عطف الجملة على
الجملة لايوجب اشتراكا لان وجوب الاشتراك في الجملة الناقصة لافتقارها الى الاتمام
اولى الاتيان بما يتم به وهو الخبر لا بنفس العطف وما يكون تاما بنفسه لايوجب الاشتراك
الا فيما يفتقر اليه فيه بقدر الافتقار نحو ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر لان الغرض
التعليق ولم يذكر شرطا على حدة فافتقر الى الاشتراك بخلاف حيث الغرض ان دخلت الدار
فانت طالق وزينب طالق حيث تطلق زينب في الحال لانه كلام تام لايحتاج الى الاشتراك
في التعليق اذ لو كان غرضه الشركة لاقتصر على قوله وزينب فحيث اتى بالخبر دل على ان مراده

التجيز ان ذو العموم مخرج الجزاء ... يكون خارجا بلا امتراء
او الجواب لايزيد اصلا ... اولم يكن بنفسه اسقلا
فانه يختص حقا بالسبب ... بالاتفاق ليس فيه من ريب
لان عليه زاد فائدة ... يكون لاشك ولا امتراء
فليس تكفي هذه الزيادة ... خلاف ما البعض هنا افاده

المراد بالعام هاهنا ما يعم المطلق اما تغليبا او بان يراد به ما لايتعين فيه مجاز وحاصله

ان العام المذكور اذا خرج مخرج الجزا مثل سها النبي عليه الصلوة والسلام فسجد وما عز زنى فرجم اوخرج مخرج الجواب كقول من دعي الى الغدا ان تغديت فكذا ولم يزد على الجواب اولم يكن الجواب مستقلا بنفسه بان لم يفد منفردا نحو بلى و نعم فى جواب البس لي عليك كذا فانه يختص بالسبب اتفاقا ومعنى اختصاصه به انتصاره عليه وعدم تعديه عنه حتى كان الحكم ثابتا فى حق غيره بنص آخر او بدلالة او بقياس لا ان زاد على الجواب فانه ح لايختص بل يكون ابتداء فلا تلغى الزيادة ح الواقعة فى الكلام كما لو قال للمدعو الى الغدا ان تغديت اليوم فكذا فانه لايتقيد بالغداء المدعو اليه حتى يحنث بالتغدى فى ذلك اليوم سواء كان ذلك الغداء المدعو اليه اوغيره مع الداعى او بدونه لان فى حمله على الابتدا اعتبار الزيادة الملفوظة الظاهرة والغاء دلالة الحال وفى حمله على الجواب الامر بالعكس والعمل بالحال دون العمل بالمقال كذا فى التلويح قال فى التنقيح ولو نوى الجواز صدق ديانة يعنى لانه نوى ما يحتمله لفظه الا فضل لانه خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفا عليه والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا لان التمسك باللفظ وهو عام وخصوص السبب لاينافى عموم اللفظ ولا يقتضى اقتصاره عليه ولان الصحابة ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة فى حوادث خاصة فكان اجماعا على ان العبرة باللفظ خلافا للبعض ومنهم الشافعي رحمه الله تعالى فانه قال ان السبب تخصيص العام كما فى التلويح وغيره

وقيل ان للمدح كان النظم ... فلا عموم مثل ذاك الذم
وفاسد هذا فلا تدافعا ... وليس للعموم ذاك مانعا

يعنى قال بعضهم ان النظم اذا كان وارد المدح مثل قوله سبحانه ان الابرار لفى نعيم او كان للذم مثل قوله سبحانه والذين يكنزون الذهب والفضة الاية فلا عموم له وان كان اللفظ عاما اذ القصد الى المدح او الذم لا العموم فلا يستدل بالاية على وجوب الزكوة بالحلى وههنا القول فاسد عندنا اذ لا تدافع بين العموم والمدح او الذم فلا يمنع ذلك العموم

واذا الى جماعة يضاف ... جمع فههنا لهم خلاف
فقال بعض اهل ذى الصناعه ... ذا حكمه حقيقة الجماعه
فى حق كل واحد وعندنا ... لا بل يكون واضحا مبينا

تقابل

تقابل الاحاد بالاحاد ... فاذ لزوجتيه فى الميلاد
يقول ان طفلي لي ولدتما ... منى اذا الولا رتياب بنتما
تبين كل اذ تجيء بالولد ... وغير شرط اثنتين فى هذا الصدد

يعنى قال بعضهم ان الجمع اذا اضيف الى جماعة يكون حكمه حقيقة الجماعة فى حق كل فرد وكذا المثنى اذا اضيف الى المثنى وعندنا ليس كذلك بل يكون المراد منه مقابلة الاحاد بالاحاد كقوله تعالى يجعلون اصابعهم فى اذانهم والمراد ان كل واحد جعل اصبعه فى اذنه فقط فاذا قال الرجل لزوجتيه فى شان الولادة ان ولدتما ولديتين بنتا منى بانتا ان جائت كل واحدة منهما بولد لوجود الشرط ولا يشترط ان تلد كل واحدة منهما ولدين هذا واما اذا قال ان ولدتما ولدا يقع الطلاق بوجود ولد واحدة منهما كقوله ان حضتما حيضة لان الفرد قد يضاف الى المثنى مجازا كقوله تعالى نسيا حوتهما والمجاز اولى من اللغو ولو قال اذا ولدتما فهو كما لو قال ولدين وكذا ان حضتما

والامر مقتضاه مثلما ذكر ... النهي عن ضد الذى به امر
والنهي عن شئ يكون امرا ... بالضد فردا او لجميع طرا

ذهب عامة المشايخ الى ان الامر بالشئ نهي عن ضده والنهي عن الشئ امر بضده وذلك لان الامر يوجب الايتمار بابلغ الوجوه فكان من ضرورته حرمة الترك الذى هو ضده والحرمة حكم النهي فكان موجبا النهي عن ضده بحكمه سواء كان له ضد واحد او اضداد اذ الاشتغال باي ضد كان يفوت المطلوب بالامر مكن قال اخرج من الدار الساعة فاذا اشتغل بالقعود او الاضجاع او نحوه فات الخروج المامور به والنهي لاعدام المنهي عنه بابلغ الوجوه فان كان له ضد واحد لم يكن ذلك الاعدام الا باثبات ضده فكان امرا بالضد واما اذا كان له اضداد لم يمكن ان يجعل امرا بجميعها كما النهي عن القيام لايمكن ان يجعل امرا بجميع الاضداد من القعود والاضجاع والاستلقا ونحوه فذهب البعض الى انه لايجعل امرا باحدها اذ ليس البعض اولى من البعض بخلافه فى جانب الامر اذ ترك الجميع فى ساعة واحدة ممكن وذهب البعض الى انه يجعل امرا بواحد لا على التعيين لانه يقتضى الامر بواحد تحقيقا لحكم النهي اذ لا يمكن تحقيقه الا بترك المنهي عنه الى ضد والامر قد يثبت بالمجهول كما فى احد انواع الكفارات وللامام الاسنوي

م محقق الشافعية رحمهم الله تعالى تحقيق هنا حاصله ان السيد اذا قال لعبده افعل مثلا فههنا امران منافيان للمامور به اعني القعود احدهما منافٍ له بالذات وهو عدم القعود لانهما نقيضان فان اللفظ الدال على القعود دال على النهي عن عدمه او المنع منه بلا خلاف والثاني منافٍ له بالعرض اي بالاستلزام وهو الضد كالقيام والاضجاع وضابطه ان يكون معنى وجوديا يضاد المامور به ووجد منافاته بالاستلزام ان القيام مثلا يستلزم عدم القعود الذي هو نقيض فلو جاز عدم القعود لاجتمع النقيضان فامتناع اجتماع الضدين انما هو لامتناع اجتماع النقيضين لا لذاتهما فاللفظ الدال على القعود يدل على النهي عن الاضداد الوجودية كالقيام بالالتزام والامر قد يكون غافلا عنها فالامر بالشيء نهي عن ضده وفائدة الخلاف في هذه المسئلة وعكسها في الفروع نحو ما اذا قال لامراته ان خالفت امري فانت طالق ثم قال لها لا تكلمي زيدا فكلمته لم تطلق لانها خالفت نهيه لا امره هذا هو المشهور وقال الغزالي اهل العرف يعدونه مخالفته للامر ولو قال ان خالفت نهي فانت طالق ثم قال لها قومي فقعدت فللاصوليين من الاصحاب وغيرهم خلاف نذهب بعض من جعله نهيا الى وقوع الطلاق والاظهر عدمه اذ لا يقال لغة لمن قال قم انه نهي انتهى

وعندنا في الامر كان المقتضى ... كراهة الضد كذا النهي اقتضى
في الضد ان يكون مثل الواجب ... من سنة في القرب في المراتب

هذا هو ما اختاره شمس الائمة وفخر الاسلام وغيرهما يعني ان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده والنهي عن الشيء تقتضي ان يكون ضده في معنى سنة او واجبة اي قريبة في المرتبة من الواجب قال في التحقيق ليس المراد بالسنة ما هو المصطلح اعني ما فعله النبي عليه الصلوة والسلام لان ذلك لا يثبت الا بالنقل بل المراد ما يكون مرغوبا قريبا من الواجب وليس المراد بالاقتضاء ههنا جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق اذ لا توقف لصحة المنطوق عليه بل المراد انه ثابت بطريق الضرورة سببها مقتضيات الشرع من حيث ان كل واحد منها ثابت للضرورة لا بالصيغة ثم بين الوجه في اقتضاء الامر والنهي المذكور بقوله

اذ لم يكن تحريم ذاك الضد ... بالامر ملحوظا هنا بالقصد
بل ذاك التحريم ليس يعتبر ... الا لتفويت الذي به امر

وحيث لا تفويت للمرام ... فالضد مكروه بلا كلام

يعني انما قلنا بكراهة الضد دون تحريمه لان تحريم الضد لم يكن مقصودا بالامر لان صيغة الامر توضع للمنع وانما يثبت ذلك بطريق الضرورة والاقتضاء كما بينا وانما يحرم الضد لتفويت المامور به لان التفويت حرام فاذا لم يفوته لم يكن حراما ولا مفسدا لاداء المامور به بل يكون مكروها لان الثابت بطريق الاقتضاء والضرورة يتقدر بقدر الضرورة ولا ضرورة الى القول بالحرمة عند انعدام التفويت.

كالامر بالقيام اذ لن يقصدا ... بالامر فيه النهي عن ان يقعدا
فان يقم من بعد ما كان قعد ... يصح فعله اذن فما فسد
اذ لم يفوت ذا القعود امر ... لكنما القعود شرعا يكره

يعني ان ما ذكرنا كالامر بالقيام في الصلوة لم يقصد به اصالة النهي عن القعود فاذا قعد في محل القيام ثم قام لا تفسد صلوته بنفس القعود لانه لم يفوت المامور به لكن القعود يكره لان الامر بالقيام يقتضي كراهة ضده كذا قالوا قال في التحقيق ثم سياق هذا الكلام ينزع الى ما ذهب اليه العامة في التحقيق لانهم يوجبون حرمة الضد على فوات المامور به ايضا فلا يظهر الخلاف معهم الا في الامر المطلق لان الواجب المضيق على الفور بالاتفاق مثل الصوم فلا يفوت به المامور به بالاشتغال بضده في اي جزء حصل من اجزاء الوقت فيحرم بالاتفاق والواجب الموسع مثل الصلوة على التراخي بالاتفاق فلا يحرم الضد الا عند تضيق الوقت بالاتفاق لان التفويت لا يتحقق قبله ويكون مكروها على ما اختاره الشيخ يعني الاخسيكتي وينبغي ان لا يكون مكروها اذا لم يكن التاخير مكروها لعدم تاديته الى حرام او مكروه فاما الامر المطلق فعلى التراخي عندنا كالموسع وعلى الفور عند البعض كالمضيق فلا يحرم الضد عندنا لعدم التفويت ويكره على ما اختاره الشيخ وكان ينبغي ان يكون الكراهة على تقدير كراهة التاخير كما قلنا وعند البعض يحرم الضد والخلاف في التحقيق راجع الى ان الامر المطلق على التراخي او على الفور انتهى

كذلك النهي فدون الواجب ... يكون مقتضاه في المراتب

يعني كما ان الامر يقتضي بالمعنى الثابت في ضمنه كراهة الضد التي هي ادنى من الحرمة بدرجة النهي ايضا يقتضي بالامر الثابت في ضمنه ما هو دون الواجب من سنية الضد التي هي دون

الواجب بدرجة اعتبار احدهما بالآخر

فالنهي عن لبس المخيط اذ ورد ... في حق محرم على هذا الصدد
فلبسه الازار والرداء ... يكون سنة ولا امتراء

يعني ان نهي المحرم عن لبس المخيط بقوله عليه الصلوة والسلام لا يلبس المحرم العمامة ولا القميص ولا السراويل ولا القلنسوة ولا الخفين الا ان لا يجد النعلين فيقطعهما اسفل من الكعبين الحديث وارد على هذا الصدد الذي قلناه لانه لما نهي المحرم عن لبس المخيط صار مامورا بلبس غير المخيط اقتضاء فثبت بهذا الامر سنة لبس الازار والرداء لانهما ادنى ما يقع به الكفاية عن غير المخيط كذا في المحقيق

لاجل ذا يعقوب قال من سجد ... على مجس المكان ما فسد
صلاته فنهيه لن يقصدا ... وانما مامور ان يسجدا
على مكان طاهر فان يعد ... عليه فالمامور فيه ما فقد

اي من اجل ان الامر يقتضي كراهة الضد ان لم يقع المامور به قال ابو يوسف رحمه الله تعالى ان من سجد على مكان نجس لم تفسد صلاته لان النهي عن السجود على المكان النجس غير مقصود اصالة بالامر وانما المامور به ان يسجد على مكان طاهر فاذا اعاد السجدة على مكان طاهر جاز عنه لان السجود على المكان النجس مكروه لا يفسد

فجاز ذا لكن هما قالا ... بانه يكون لا محالا
لحمله نجاسة فيفترض ... الكف عنه دايما فالمفترض
بضده يفوت كالصيام ... اذ كان امسا كا على الدوام

اي فجاز ذلك عند ابي يوسف رحمه الله تعالى لكن قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى ما حاصله انا سلمنا ان الاشتغال بالضد لا يفوت فرض السجود لكنه يفوت فرضا آخر فلذا قلنا بفساد الصلوة وذلك لان السجود انما يحصل بوضع الجبهة على الارض والارض تتصل بالوجه فيصير ما كان صفة للموضع بمنزلة الصفة للوجه فكان كحامل النجاسة والكف عن حمل النجاسة فرض دايم في الصلوة وبالسجود على النجس يفوت ذلك الفرض فيكون مفسدا كالامساك في الصوم لما كان مامورا به في جميع اليوم يكون الاكل في جزء منه مفسدا كذا ذكره التمالي

فصل

يتعلق ببيان الحكم وانسامه ولفظ الحكم يقال بينهم للحكم الوضعي والتكليفي فالاول هو الخطاب بكون الشئ سببا لشئ مثل دلوك الشمس للصلوة والزنا لوجوب الجلد او شرطا كالوضوء للصلوة والثاني خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين طلبا او تخييرا فالطلب اما ان يكون طلبا للفعل جازما كالايجاب او غير جازم كالندب او طلبا للترك جازما كالتحريم او غير جازم كالكراهة وقد يقال الحكم بوصف الفعل سواء كان اثرا للخطاب كالوجوب والحرمة او لم يكن اثرا كالسانفذ واللازم ونحوه ثم الحكم ينقسم الى قسمين كما قال

ثم على نوعين كان ما شرع ... عزيمة وانما اسم قد وضع
لما هو الاصل وما تعلقا ... بعارض بالابتداء حققا

يعني ان الاحكام التي شرعها الله تعالى لعباده على نوعين عزيمة ورخصة وسياتي بيان الرخصة فالعزيمة لغة القصد البليغ ولذا كان قولنا القايل اعزم ان افعل اولا ان افعل يمينا عندنا لان اليمين توكيد بليغ واصطلاحا اسم لما هو اصل من الاحكام ومعنى اصالته ان يثبت ابتداء باشتمال الشارع قوله وما تعلقا الخ بيان لكونه اصلا بخلاف الرخصة فانها اسم لما بني على اعذار العباد كالاذن باجراء كلمة الكفر عند الاكراه واباحة الافطار بعذر المرض والسفر وهذا كما قال بعضهم العزيمة ما استمر على الامر الاول واستقر عليه حكم ان جلت عظمته الهنا ونحن عبيده والرخصة ما تغير من عسر الى يسر بواسطة عذر المكلف

واربع انواعها في الشرع ... الفرض وهو ثابت بالقطع
من الدليل لا يكون فيه ... من شبهة هناك تعتريه
بلا زيادة ولا نقصان ... وذاك كالايمان والاركان

قسم العزيمة الى اربعة انواع مع ان المباح منها ايضا لوكادة سببه وكونه شرع ابتداء لالعارض لان المراد بيان ما يترتب عليه الجزاء من العزيمة ووجه الانحصار اي الحكم اما ان يثبت بدليل قطعي اولا الاول الفرض والثاني اما ان يستحق تاركه العقاب اولا الاول الواجب والثاني اما ان يستحق تاركه اللام اولا الاول السنة والثاني النفل وهي حاصرة للافعال والترك لان ترك المنهي عنه فرض ان كان الدليل قطعيا كترك الزنا وشرب الخمر وهو الحرام وواجب ان دخل فيه شبهة كترك الخل الضب ولعب الشطرنج وهو المكروه كراهة التحريم وسنة او نفلا ان كان دونه كترك ما قيل فيه لا باس واما المباح فقد ادخله صاحب التحقيق وغيره

في المباح والمكروه تنزيها مع المباح ونقل عن التحرير ان الطلب ان ثبت بقطعي فالافتراض والتحريم او بظني فالايجاب وكراهة التحريم ومشاركتهما في استحقاق العقاب بترك متعلقهما وعن قال محمد رحمه الله تعالى كل مكروه حرام بنوع من التحريم وقالا على الحقيقة الى الحرام اقرب للقطع بان محمدا لا يقول بالكفر بجاحد المكروه فلا اختلاف بينهم كما يظن انتهى والفرض لغة التقدير والقطع وشرعا ما ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه والمراد ثبوت لزوم بقرينة ما ياتي من ان حكمه لزوم العمل فلا ينتقض بالمباح كما ظن بعض شراح المنار وقوله بلا زيادة ولا نقصان اشارة الى مناسبة المعنى اللغوي بالتقدير كما سبقه بالقطعية واياما الى ما فيه من التخفيف علينا لان مقدر متناه والى وجوب الاعتناء به لقطعيته والاركان اي الاركان الاربعة الصلوة والزكوة والصوم والحج ۞

۞ وحكم لزوم علم والعمل والكفر بجوده متى حصل ۞

اي حكم الفرض لزوم اعتقاده حقيقة والعمل بموجبه وكفر جاحده حتى لو انكره قولا او اعتقادا كان كافرا كما في التلويح ۞

۞ والفسق ان يترك بغير عذر وواجب مثل ركوة الفطر ۞
۞ ما كان بالدليل لكن فيه تكون شبهة فتعتريه ۞

اي حكم ايضا ان يفسق تاركه بلا عذر كالاكراه وهذا خاص بالاركان واما الكفر بالجحود فشامل لها وللايمان وقوله وواجب الخ اي الواجب ما ثبت لزوم بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والعام المخصوص والآية المأولة وقيده في الاسلام بالاول لان غالب الواجبات ثبتت بهذا وهو كصدقة الفطر وكالوتر وتعيين الفاتحة وتعديل الاركان فان ثبوتها بخبر الواحد فالواجب يطلق على ما هو ظني في قوة الفرض في العمل كالوتر عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى حتى يمنع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء وعلى ظني هو دون الفرض في العمل وفوق السنة كتعيين الفاتحة حتى لا تفسد الصلوة بتركها لكن يجب عليه سجدة السهو وهذا القسم اعني الواجب لم يكن ثابتا في زمن النبي عليه الصلوة والسلام لان خبر الواحد الذي يفيده قطعي ليس بظني في حق من سمع من النبي عليه الصلوة والسلام كما في فتح القدير وقد يطلق على المعنى الاعم ومنه يقال الزكوة واجبة وهذا المعنى الاخير غير مراد هنا ۞

۞ وحكم اللزوم ايضا في العمل لا العلم فالجحود فيه ان حصل ۞

۞ لا كفر ثم تركه تأولا لا يوجب الفسق ولا التضللا ۞
۞ وحيث لا ان استخف ضللا وحيث لا فاسق اذا اهملا ۞

يعني حكم الواجب انه لا يلزم اعتقاد حقيقته لشبوته بدليل ظني ومبنى الاعتقاد على اليقين لكن يلزم العمل بموجبه للدلايل الدالة على وجوب اتباع الظن فلا يكفر جاحده وتارك العمل به ان كان متاولا لا يفسق ولا يضلل لان التأويل في مظانه من سنة السلف وحيث تركه ولم يكن متاولا فان كان مستخفا يضلل لان رد خبر الواحد والقياس بدعة وان لم يكن مستخفا فهو فاسق لانه اهمله فكان فاسقا بخروجه عن الطاعة بترك ما وجب عليه كذا في التلويح ونقل في التقرير عن عامة الكتب فلذا عدلنا فيه عن وتيرة المنار قال ابن نجيم واعلم انهم حكموا هنا بتضليل المستخف بخبر الاحاد وقالوا من ترك سنن الصلوات الخمس ان لم يرها حقا كفر وان رآها وتركها قيل لا يأثم والصحيح انه يأثم لانه جاء الوعيد بالترك كذا في النوازل وفي فتح القدير هذا اذا تجرد الترك عن استخفاف بل كان مع رسوخ الادب والتعظيم فان لم يكن كذلك دار بين الكفر والاثم بحسب الحال الباعثة له على الترك وفي البزازية قيل له تقليم الاظفار سنة فقال لا افعل وان كان سنة كفر ثم قال والحاصل انه اذا استخف بحديث او سنة كفر انتهى فقد علمت ان الاستخفاف بالحديث كفر فكيف قال الاصوليون انه يضلل وقد نظم في ان معنى الاستخفاف مختلف مراد الاصوليين به الانكار بغير تأويل مع رسوخ الادب ومراد الفقهاء الانكار مع الاستهزاء ولا شك في كون الثاني كفرا انتهى

۞ والسنة الطريقة السنيه مسلوكة في ديننا مرعيه ۞
۞ والهدى العباد تطلب للواجب وفرض او ما يندب ۞

السنة لغة الطريقة مطلقا قال عليه الصلوة والسلام من سن سنة حسنة الحديث وفي الشريعة الطريقة المرضية المسلوكة في الدين تطلب اقامتها من العباد لا هو فرض ولا واجب ولا مندوب والمراد بكونها مسلوكة في الدين ان يسلكها الرسول عليه الصلوة والسلام او من هو علم في الدين كالصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وعرفها في المنار بالطريقة المسلوكة في الدين واورد عليه انه يشمل الفرض والواجب وان الاولى ان يزاد من غير افتراض ولا وجوب فاورد عليه المندوب وان الاحسن التعريف بما واظب عليه النبي عليه الصلوة والسلام مع الترك احيانا بلا عذر ولا يخفى انه لا يتأول سنة

الصحابة والمقصود التقييم فلذا اخترنا ماهنا وقد تبين من ذلك حكمها وهو ان يطالب الجهد باقامتها من غير وجوب وسياتى حكم تركها فى حكم نوعيها

والسنة الطريقة السديد مسلوكة فى ديننا مرعيه
والمهتم العباد تطلب لاواجب او فرض او ماينذب

يعنى لفظ السنة عند الاطلاق بانه يقول الراوى السنة كذا بقيد الاختصاص بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم بل يحتمل سنته وسنة الصحابة على السواء حتى لا يتعين احدهما الا بدليل وقال الشافعى رحمه الله تعالى انها عند الاطلاق تنصرف الى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لا الى غيرها قال القاآنى وهذا بناء على انه لا يرى تقليد الصحابى فان السنة الطريقة المسلوكة المتبعة فلا يطلق على طريقهم الا مجازا شتعين للحقيقة عند الاطلاق وعندنا لما وجب تقليد الصحابى كانت طريقتهم متبعة كطريقة الرسول فلم يبد الاطلاق السنة على انها طريقة النبى عليه الصلاة والسلام

وتلك ان تطلق بلا ارتياب لسنة النبى والاصحاب
والشافعى قال حيث تطلق فسنة النبى ذا المحقق

اى السنة نوعان احدهما سنة الهدى وهى السنة التى اخذها من تكميل الدين كالاذان اذ هو سنة مؤكدة وكذا الجماعة والاقامة والكل يستوجب تاركه العتاب والملام قال فى المحقق وسنة الهدى هى التى يتعلق بتركها كراهة واساءة والاساءة دون الكراهة مثل الاذان والاقامة والجماعة وصلوة العيدين والسنن الرواتب ولذا قال محمد رحمه الله تعالى فى بعضها انه يسعهم باالترك وفى بعضها اثم وفى بعضها يجب القضا كسنة الفجر ولا يعاقب بتركها لانها ليست بواجبة وان اصر اهل المصر على ترك الاذان والاقامة امروا بهما فان ابوا قوتلوا بالسلاح وقال ابو يوسف المقاتلة بالسلاح عند ترك الفرايض والواجبات واما السنن فيؤدبون على تركها انتهى وقال فى التلويح ان ترك السنة المؤكدة قريب من الحرام يستحق به حرمان الشفاعة لقوله عليه الصلوة والسلام من ترك سنتى لم تنله شفاعتى

ونوعها الثانى زوايد السنن بالترك لم يسئ وفعلها حسن

السنن الزوايد التى ليس فى فعلها تكميل الدين لكن فعلها افضل قال ابن نجيم وكانهم

وتلك ان تطلق بلا ارتياب لسنة النبى والاصحاب
والشافعى قال حيث تطلق فسنة النبى ذا المحقق

وانواعان سنة الهدى وتلك كالاذان اذ تؤكدا
ومثلها الجماعة اقسامه بتركها العتاب واللوم

ارادوا بها السنن التى ليست مؤكدة تارة يطلقون عليها اسم السنة وتارة المستحب وتارة المندوب وقد فرق الفقهاء بين الثلاثة فقالوا ما واظب عليه عليه الصلاة والسلام مع ترك ما بلا واظبة سنة وما يواظبه مستحب ان استوى فعله وتركه ومندوب ان ترجح تركه على فعله بان فعله مرة او مرتين والاصوليون لم يفرقوا بين المستحب والمندوب انتهى

كثيرة النبى فى القعود والاكل والتطويل فى السجود

كذا ركوبه ومشيه وتطويل قراءته وشربه ونحو ذلك

والنفل وهو ما زيادة شرع لنا ولم يكن علينا اذ وضع
وانما بفعله نثاب ولم يكن بتركه عتاب

يعنى ان النفل عبادة شرعت لنا لا علينا زيادة على ما تقدم من الفرض والواجب والسنن وقال فى التوضيح وهو دون السنن الزوايد عبادة مشروعة لنا لم يرغب فيها الشارع بخصوصها ويطلق النفل عند الفقهاء على ما دعا اليه صلى الله عليه وسلم خصوصا او عموما من غير ايجاب بدليل قولهم باب النفل

فان يجاوز ركعتين فى السفر فالزايد النفل لهذا يعتبر

يعنى ان الزايد على ركعتين فى السفر نفل لهذا اى لكونه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه وهذا هو حكم النفل فيكون الزايد نفلا لا كما قال الشافعى رحمه الله تعالى من انه يقع فرضا كذا فى شرح المنار لصنفه وسايرشروحه واعترض بان الزايد على ركعتين لا ثواب فيه بل يكون آثما لخلطه النفل بالفرض واتى بغير بان تصريحهم لكونه نفلا ولا ريب ان النفل عبادة فلا تخلو عن الثواب دليل على انه يثاب على فعله فى نفسه وان كان آثما من جهة اخرى كتاخير السلام وعدم تكبيرة الافتتاح فليتامل وعرف النفل فى المنار بما هو حكم من الثواب فى الفعل وعدم العقاب مع الترك واورد عليه صوم المسافر والزيادة على ثلاث ايات فى قراءة الصلوة فان كلا منهما يقع فرضا ولا يدرى تاركه واجيب عن الاول بان المراد الترك مطلقا وعن الثانى بان الزيادة قبل تحققها كانت نفلا فانقلبت فرضا بعد التحقق لرجوعها تحت فاترؤا ما تيسر كما فى ادلة بعد الشروع تصير فرضا حتى لو افسدها يجب القضا ويعاقب على الترك كما فى التلويح

والشافعى قال فى نفل شرع فيه مؤديه بوصفه وقع
فواجب بقاؤه كذا لكا من تغيير لما هنا لكا

يعني ان النفل لا يلزم بالشروع عند الشافعي لان الذي شرع في النفل وقع فعله بوصف النفل وحكم انه يكون مخيرا فيه والنفل لا ينقلب فرضا واتمامه لا يكون استقاطا لواجب بل اداء النفل ولذا يباح له الافطار لعذر الضيافة فيجب ان يبقى النفلية ومع ان يتغير الى الوجوب وحيث كان باقيا على النفلية كان مخيرا فيما للمريات تحقيقا لمعنى التخيير في النفل فله ان لا يؤدي الباقي وح يلزم بطلان المؤدى ضمنا لا قصدا فلا يكون ابطالا الخلوه عن القصد كمن سقى زرع غيره فافسد زرع الغير بالنز فانه لا يكون اتلافا ۞

۞ لكن لدينا بالشروع يوجب صونا له ولا سبيل يطلب ۞
۞ اليه ههنا سوى الالزام بما ينفي منه بالتمام ۞

اي عندنا يلزم النفل بالشروع صونا له عن البطلان قال الله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم والخير الذي اداه صار عبادة لله تعالى حقا له فيجب صيانته لان التعرض لحق الغير بالافساد حرام ولا سبيل الى صيانته سوى الزامه باداء الباقي على التمام اذ لا صحة له بدون الباقي وما يقال انه لا ابطال هنا بل بطلان ادى اليه امر مباح وهو ترك الفعل فمدفوع بانه لا معنى للابطال الا فعل يحصل به البطلان كشق زق مملوك له مشغول بمايع الغير والبطلان لم يحصل الا بفعل الشافعي للعبادة بخلاف ما ذكره من فساد زرع الغير فانه يضاف الى رخاوة الارض لا الى فعله الذي هو السقي لا يقال صحة الاجزاء المتاخرة وكونها عبادة متوقفة على صحة الاجزاء وكونها عبادة فلو وقفت هي عليهما لزم الدور لانا نقول هو دور معية بمنزلة المتضايفين لتوقف كل منهما على الآخر وان كان احدهما متقدما كالتقدم الاب على الابن فكذا هنا يتوقف صحة كل جزء على صحة الجزء الاخر مع تقدم ذات بعض الاجزاء وقد يقال الاول ينعقد عبادة لكونه فعلا تقصد به التقرب الى الله تعالى لكن بقاء هذا الوصف يتوقف على انعقاد الجزء الثاني عبادة وانعقاد الجزء الثاني عبادة يتوقف على تحقق الجزء الاول لا على وصف كونه عبادة فالموقوف على الاجزاء الباقية هو بقاء صحة المؤدى وكونه عبادة لا صيرورته عبادة والموقوف على صحة المؤدى هو صيرورة الاجزاء الباقية عبادة فلا دور فان قيل بعد الشروع في الجزء الثاني لم يبق الجزء الاول نفسه فضلا عن وصف الصحة والعبادة قلنا هذه اعتبارات شرعية حيث ثبت بالنص والاجماع الحكم بالبقاء والاحباط فان قيل فمن مات في اثناء العبادة ينبغي ان لا يثاب لعدم

المتقدمة

تحقق

تحقق شرط بقاء المؤدى عبادة قلنا الموت منه لا يبطل فعل العبادة كما انها هذا القدر بمنزلة تمام عبادة الحي للدلايل الدالة على كونه عبادة فان قيل هب ان صيانة المؤدى يقتضي لزوم الباقي لكن كون الباقي نفلا مخيرا فيه يقتضي جواز ابطال المؤدى فتعارضا فالجواب ان صيانة المؤدى اولى من ابطاله احتياطا في باب العبادات رصونا لها عن البطلان وايضا المؤدى قايم حكما لدليل احتمال البقاء والبطلان فيترجح على ما هو معدوم حسا وحكما وهو غير المؤدى

كالنذر اذ تسمية لله يصير الفعل بلا اشتباه ۞
۞ اقوى وان النذر حيث يوجب صيانة لبدء فعل يطلب ۞
۞ اذن بقاء الفعل كان اولى صيانة لبدئه ذا الفعلا ۞

دليل آخر على لزوم النفل بالشروع وحاصله ان المنذور صار لله تسميته بمنزلة الوعد لا فلا فيكون ادنى حالا مما صار لله فعلا وهو المؤدى ثم بقاء الشئ وصيانته عن البطلان اسهل من ابتداء وجوده واذا وجب اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل لصيانة اقوى الشيئين وهو ما صار لله فعلا كان اولى كذا في التلويح ونقل عن التحرير ان ثبوت التخيير شرعا في ابتداء الفعل لا يستلزم عقلا ولا شرعا استمراره بعده كما قال الشافعي فجاز الاختلاف بان يتوقف على ليل وهو النهي عن ابطال العمل فوجب الاتمام ولزم القضا بالافساد

ورخصة وهي بالاستفزاء تعدّ اربعا بلا امتراء ۞

عطف على قوله عزيمة والرخصة كما في التلويح ما تغير من عسر الى يسر من الاحكام وعرفها بعضهم بما تغير من عسر الى يسر مع بقاء الاصل مشروعا فقوله ما تغير اخراج للمشروع ابتداء فانه عزيمة وهذا كانت الرخصة المجازية عزيمة حقيقة حتى كان القصر عزيمة في حق المسافر وقوله مع بقاء الاصل وهو السبب اخراج المنسوخ لعذر كوجوب قتال الواحد مع عشرين من الكفار فانه رخصة مجازا فتنقسم الرخصة الى اربعة انواع باعتبار ما يطلق على اسم الرخصة حقيقة او مجازا وانما لم يعرفها اتباعا للمتاخرين كالقاضي لتعريف الاقسام الاتية ۞

نوعان من هذي من الحقيقة والنوع من هذين في الحقيقة ۞
احق من ذا النوع والنوعان من المجاز النوع في ذا الشان ۞
اتم من ذا النوع ثم الاول اي الذي هو الاحق الاكمل ۞

يعني نوعان من هذه الانواع الاربعة من الحقيقة اي يطلق عليها اسم الرخصة حقيقة لان معناها الحقيقي مابني على العذر مع قيام السبب المحرم وهذا المعنى موجود في هذين النوعين كما سيأتي الا ان احد هذين النوعين في الحقيقة اي في الواقع ونفس الامر احق باسم الرخصة من النوع الآخر وانما كان احق باسم الرخصة لانه رخصة مع قيام السبب المحرم والحكم اعني الحرمة بخلاف الثاني لانه وان كان مع قيام السبب المحرم ليس مع قيام الحرمة كما سيأتي في اطلاق اسم الرخصة على القسم الاول انسب من الثاني وهذا معنى كونه احق فهو من حق لك بالضم لامن حق الشيء اذا ثبت يعني ان احدهما يكون حقيقة اقوى من الآخر لان كون الشيء حقيقة في معنى لا يقبل التشكيك حتى يكون اقوى كذا قال بعض شارحي المنار ورد بان التشكيك لا من حيث الحقيقة من حيث هي بل من حيث الصدق اي اختلاف صدقه على ما تحته من الافراد اما بالتقدم والتاخر كالوجود بالنسبة الى الواجب تعالى والى الممكن واما بالشدة والضعف كصدق الابيض على الثلج والعاج فالتشكيك من حيث اختلاف الافراد وان كانت الحقيقة واحدة ولا ريب ان الرخصة في النوع الاول اقوى وقوله والنوعان من المجاز يعني والنوعان الاخران يطلق عليهما اسم الرخصة مجازا واحد النوعين اعم من النوع الاخر اي الاكمل في كونه مجازا باعتبار ان الاصل لم يبق مشروعا كما سيأتي وقد عرفت ان المقسم ما يطلق عليه اسم الرخصة فهو من تقسيم الكلي الى جزئياته وقوله ثم الاول اي الاحق الاكمل من نوعي الحقيقة وهو مبتدا خبره قوله

هو الذي اسبيح والحرم ... والحكم قايما ان فهو يحرم

اي النوع الاول من الحقيقة هو الذي عومل معاملة المباح والمحرم قايم وحكم المحرم وهو الحرمة قايم فلا يلزم اجتماع الضدين الحرمة والاباحة في شيء واحد لان ترك المواخذة لا يوجب سقوط الحرمة لكن ارتكب كبيره فعفي عنه والبه الاشارة بقوله فهو يحرم اي حرام لكن سقطت المواخذة عليه لطفا من الله تعالى كلامهم في هذا المقام مشعر بانحصار حقيقة الرخصة في الاباحة وهو مستبعد لانحصار العزيمة في الحرمة ويمكن ان يقال المراد بالاستباحة مجرد تجويز الفعل اعم من ان يكون بطريق التساوي او بدونه فيشمل الواجب والمندوب والمباح والمراد بالحرمة والتحريم في الرخصة اعم من ان يكون في جانب الفعل او الترك فيشمل الفرض والواجب كما في التلويح

لكره

كذا شرعا بقول الكفر ... او وقت شهر صوم بالفطر

اي كترخص المكره في اجراء قول الكفر على لسانه فان حرمة الكفر قايمة ابدا لقيام المحرم وهو الدليل الدال على وجوب الايمان لانه اذا كان مكرها شرعا اي بالقتل او قطع العضو فان امتنع عن ذلك فان حقه صورة ومعنى بحبيب السنية وزهوق الروح وحق الله تعالى يفوت معنى لان التصديق الذي هو الركن الاصلي باق لان قلبه مطمئن بالايمان فله اجراؤه على لسانه وكذا ترخص الفطر للمكره عليه في رمضان وهو صحيح مقيم فانه رخص له الفطر حتى لا يفوت حقه صورة ومعنى لا الى بدل وحق الله تعالى يفوت الى بدل وهو القضاء واما ان كان مريضا او مسافرا فلم يكن ترخص من هذا القسم لانه لو لم يفطر حتى قتل كان آثما لانه لما كان مباحا له الفطر صار رمضان في حقه كشعبان

ومكره لمال غير يتلف ... ومن على النفس له تخوف

في الامر بالمعروف حيث يأثر ... ومثله في منكر اذ ينكر

عطف على مكره اي وكترخص مكره يتلف مال غيره بسبب الاكراه عليه لان حق الغير لا يفوت معنى لايجاب الضمان قال في التحقيق وعلى هذا تناول المضطر مال الغير حتى لو صبر ومات جوعا لم يكن آثما بل يكون مثابا اخذا بالعزيمة الا انه لو ترخص والكل يجب عليه الضمان لصاحبه بخلاف ما اذا اكره على اتلاف مال الغير لما عرف من العوارض وقوله ومن عطف عليه ايضا اي وكترخص من يخاف على نفسه في الامر بالمعروف ان امر به فهو يترك الامر بالمعروف خوفا من تلف نفسه ومثل ذلك لو انكر المنكر فيترخص له ترك الانكار وعلم من هذا المثال ان المراد بقيام المحرم اعم من ان يرجع الحرمة الى الفعل او الترك واما ترخص له الترك لانه لو اقدم يفوت حقه صورة ومعنى ولو ترك يفوت حق الله تعالى صورة لا معنى لان اعتقاد حرمة الترك باق قال الله تعالى ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء الا ان تتقوا منهم تقاة ولو فعل فقتل كان مثابا اخذا بالعزيمة قال الله تعالى وامر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما اصابك ان ذلك من عزم الامور وهذا بخلاف الغازي اذا حمل على المشركين مع غلبة ان يطمع في نكاية فيهم حيث لا يحل له ذلك ويأثم ان قتل لما فيه من اتلاف النفس من غير منفعة للمسلمين فكان ملقيا نفسه للهلكة والامر بالمعروف لتوقع انتفاع المسلمين لانه لابد ان يبقى في قلوبهم وان كانوا لا يظهرون ذلك كذا في التحقيق

ومكره يجني على الاحرام ... ومثله للمضطر للحرام

بأكل مال الغير والعزيمة ... اولى وتلك رتبة عظيمة

عطف على المكره قبله اي ولكن رخص المكره على الجناية على احرامه فانه يرخص له فان حقه يفوت صورة ومعنى بلا بدل وحق الله تعالى يفوت الى بدل ومثل المكره المذكور في الترخص المضطر الى الحرام باكل مال غيره عند المخمصة وفي التمثيل بهذا مع ما تقدم من التمثيل باتلاف مال الغير اشارة الى ان النصوص الدالة على اولوية الاخذ بالعزيمة وان وردت في العباد ات وفيما يرجع الى اعزاز الدين لكن حق العباد ايضا كذلك قياسا عليه لما في ذلك من اظهار التصلب في الدين ببذل نفسه في الاجتناب عن المحرمات ولذا قال محمد فيه كان ماجورا ان شاء الله تعالى كما في التلويح

لحكمه هذا لو اراك ان صبر ... يكن شهيدا مثلما جاء الخبر

اي حكم ان الاخذ بالعزيمة اولى لقيام المحرم والحرمة جميعا فلاجل ذلك اذا صبر كان شهيدا لما في ذلك من رعاية حق الله تعالى صورة ومعنى بتفويت حق نفسه صورة ومعنى مثلما روي ان مسيلمة الكذاب اخذ رجلين من اصحاب النبي عليه الصلاة والسلام فقال لاحدهما ما تقول في محمد قال رسول الله قال فما تقول في قال انت ايضا فخلاه وقال للآخر ما تقول في محمد قال رسول الله قال فما تقول في قال انا اصم فاعاد عليه ثلاثا فاعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اما الاول فقد اخذ برخصة الله تعالى واما الثاني فقد صدع بالحق فهنيئا له كذا في التلويح

ثانيهما الذي استبيح والسبب ... يكون قايما فحكمه وجب

لكن تراخى مثل من على سفر ... ومثله المريض ايضا يعتبر

اي ثاني قسمي الحقيقة هو الذي استبيح اي عومل معاملة المباح حال كون السبب الموجب للحكم قايما لكن تراخى الحكم عنه وهو الحرمة الى زمان زوال العذر وكان هذا دون القسم الاول لان كمال الرخصة لكمال العزيمة واذا كان الحكم ثابتا مع السبب كان جهة العزيمة اقوى مما اذا كان الحكم متراخيا عن السبب وهو كافطار المسافر والمريض فانه ترخص في حقهما مع قيام السبب الموجب للصوم المحرم للفطر وهو مشهود الشهر وتوجه الخطاب العام بقوله تعالى كتب عليكم الصيام الى ان وجوب الصوم وحرمة الافطار متراخ في حقهما الى ادراك عدة من ايام اخر منزلة تاجيل الدين ولقيام السبب الموجب صح

اداها لو اداد لتراخي الحكم لم يلزمهما الفدية لو ماتا قبل ادراك عدة من ايام اخر لان مجرد ترك الواجب بعذر وان كان رافعا للاثم لا يسقط الخلف بخلاف المكره على الافطار في رمضان اذا افطر ومات قبل ادراك رمضان القضاء حيث يلزمه الامر بالفدية فعلم ان الحكم ليس بثابت في الحال

والحكم ان الاخذ بالعزيمة ... اولى فتلك رتبة عظيمة

فالصوم خير عند نا بالاريب ... اذ كان بالكمال ذلك السبب

وكان في الترخص التردد ... واليسر لا محال ايضا يوجد

في تلك الاما اذا يضعف ... بالصوم والافطار اولى يعرف

اي حكم ان الاخذ بالعزيمة اولى فكان صوم المسافر والمريض خير عند نا بلاريب بكسر الواو وفتح الياء جمع ريبة واما كان الاخذ بالعزيمة اولى لكمال السبب وهو شهود الشهر والتردد في الرخصة فانها متردد بين اليسر والعسر فانه كما يرفه بالافطار فالناس صايمون يتكلف في الصيام وهم مفطورون نفيهم اليسر ما يعادل العسر واليسر موجود في العزيمة وهو الصيام من وجه فانه وان تكلف بالصوم في السفر لانه يترفه بموافقة الناس في الافطار لان الانفراد بالصوم وهو مفطور مشقة لا تخفى فقوله تلك اشارة الى العزيمة فقوله الا اذا الخ استثناء من قوله الاخذ بالعزيمة اولى يعني في جميع الاوقات الا في وقت كون الصوم مضعفا الخ فليس له ان يبذل نفسه لاقامة الصوم بل الاولى ان يفطر لانه لو مات من ذلك يصير قاتلا نفسه من غير تحصيل المقصود وهو اقامة الحق واورد على هذا ان النفس عدو الله فكان ينبغي ان يكون العزيمة في قتلها واجيب بان ذلك في حق الكافر واما النفس المؤمنة فالمطلوب منعها عن الشهوات مع بقائها لا قتلها

اما اتم نوعي المجاز ... وذاك في المجاز كالممتاز

فهو الذي يكون عنا فد وضع ... كالاصر والاغلال وهو ما شرع

في حقنا فرخصة يسمى ... على المجاز كان ذاك جزما

اما اتم نوعي المجاز فهو ما وضع عنا اي سقط عن هذه الامة ولم يبق مشروعا كالاصر بكسر الهمزة مثل اشتراط قتل النفس في صحة التوبة والاغلال وهي مثل ما كان في شرايعهم

من الاشياء الشاقة لجزم الحكم بالقصاص عمدا كان القتل او خطأ وقطع الاعضاء الخاطىء وقرض موضع النجاسة ونحو ذلك مما كان في الشرايع السالفة فنفى من حيث انها كانت واجبة علينا وان لم تجب علينا توسعة وتخفيفا مشابهة الرخصة فسميت رخصة مجازا لان ذلك ما شرع اصلا في حقنا

والرابع الذي هو الموضوع عنا وذا في الجملة المشروع

هذا هو النوع الثاني المجازي الذي هو دون قسيمه في المجازية وهو ما سقط عنا باخراج سببه من ان يكون موجبا للحكم في محل الرخصة مع كونه مشروعا في الجملة اي في غير محل الرخصة فمن حيث انه اسقط ولم يكن في مقابلته عزيمة اذ لم تشرع العزيمة في ذلك المحل اي محل الرخصة اصلا كانت رخصة مجازا اذ ليس في مقابلتها عزيمة اصلا ومن حيث ان ذلك الساقط مشروع علينا في غير ذلك المحل كان مشبها بحقيقة الرخصة حتى كان ثبوته في غير ذلك المحل عزيمة له واذا لم يكن في محله بخلاف قسيمه اعني القسم الثالث لان الحكم سقط فيه ولم يبق مشروعا في حقنا اصلا بوجه من الوجوه فكان في غاية البعد عن حقيقة الرخصة وهذا وان كان مثله في سقوط الحكم وعدم مشروعيته في محل غير الرخصة الا ان الحكم مشروع في الجملة اي في غير محل الرخصة ويعلم ذلك بالمقايسة بين انواع الرخص فان اولوية استحقاق اسم الرخصة فيما اذا كان السبب والحكم قائمين معا ثم كلما بداء الوهن في واحد منهما او فيهما يبدو الوهن بحسب ذلك في اطلاق اسم الرخصة بطريق الحقيقة ففي القسم الثاني وان كان السبب والحكم قائمين كالاول الا ان الحكم تراخى عن السبب فكان دون الاول وفي الثالث السبب الموجب للحكم معدوم اصلا بالرفع والنسخ فلم يشرع علينا اصلا والايجاب في حق غيرنا لليسر تضييقا علينا والرخصة فسحة في مقام التضييق والله سبحانه ولم لم يضيق علينا عن اصل فبعد اطلاق الرخصة غاية البعد نعم اذا قابلنا النفساء بالمضيق عليهم سمحنا باطلاق الرخصة على الساقط عنا من ذلك وفي الرابع لما خرج السبب من ان يكون موجبا للحكم في المحل الذي سميناه محل الرخصة لم يكن الحكم مشروعا في ذلك المحل في حقنا اصلا فاشبه القسم الثالث في عدم المشروعية عن اصل لكنه كان دونه اذ الحكم مشروع في حقنا في غير ذلك المحل فكان هذا القسم الرابع مع كونه مجازا اقرب الى حقيقة الرخصة لان له مشروعية في حقنا في الجملة بخلاف الثالث فكان الثالث اعرق في المجازية

وذا كالاتمام في الاسفار وحرمة الميتة لدى اضطرار

يعني ان القسم الرابع كاتمام الصلوة في السفر فانه ساقط عنا في تلك الحالة فالملائم والواجب فيها القصر فهو رخصة مجازا لانه مرفوع الاتمام اصلا لم يشرع للمسافر فليس في مقابلته عزيمة غير انه مشروع في الجملة اي في غير موضع الرخصة وهو حالة الاقامة فالقصر في الفجر والظهر عندنا الا ان القصر سمي رخصة مجازا وقد تقدم ان الرخصة المجازية عزيمة حقيقة ولذا رد في فتح القدير على من نقل اختلاف المشايخ في كون فطر المسافر رخصة او عزيمة بان من قال رخصة عنى رخصة الاسقاط وهي العزيمة وتسميتها رخصة مجازا قال وهذا بحث لا يخفى على احد وقد مثل في المنار لذلك بالقصر لا بالاتمام فقيل له ان الذي هو الرخصة انما هو الاتمام لانه الساقط لا القصر واعتذر عنه تارة بتقدير المضاف عند قوله والنوع الرابع ما سقط عن العباد الخ وان المراد اسقاط ما سقط لان ترك ما اسقطه الشرع هو الشبيه بالرخصة المسمى بها مجازا لانه هو المستباح لا نفس ما سقط وتارة بتقدير مضاف عند قوله كالقصر اي كترك القصر لان الساقط انما هو الاتمام في محل السفر مع كون الاتمام مشروعا في غير السفر فالاتمام رخصة والقصر عزيمة ثم قيل ولقايل ان يقول اذا كان الاتمام في السفر هو الرخصة لانه الساقط ينبغي ان يكون رخصة حقيقة لا مجازا لانه في مقابلته عزيمة وهي القصر فالواجب ان لا يمثل للنوع الرابع الا بالاتمام وللقصر استهى ولا يخفى ان الرخصة انما هو الساقط من حيث وصف السقوط وان مدار الرخصة هو التخفيف واليسر فيعبرون عن الرخصة تارة بالساقط ويمثلون لذلك بنفس السقوط وتارة كما في المنار والمغني ومختصر الاخسيكتي كالتمثيل للساقط بسقوط غسل الرجلين بالمسح في التخفف وقد يمثلون له بما هو نتيجة ذلك السقوط وقد لكته كقصر الصلاة وصلاة المسافر كما وقع في التوضيح وغيره لان ذلك مناط اليسر والتخفيف ودعوى ان الاتمام رخصة حقيقة لانه الساقط وفي مقابلته عزيمة وهي القصر محل تعجب كيف والقصر اثر سقوط الاتمام في الشرع فكيف يكون عزيمة له ويكون هو رخصة لها وقد صرحوا بانه رخصة ليس في مقابلتها عزيمة وانه لما كان الاتمام مشروعا في حقنا بالنظر الى بعض الافراد في غير المحل الذي سميناه رخصة اعني محل الاقامة صدق رخصة مجازا بالقياس اليه والا فهو عزيمة حقيقة اذ لم يشرع للمسافر ابتداء في الظهر مثلا سوى ركعتين وان ظهره كمخرم

لافرق من حيث الشرعية ابتدا مستدلين بما قالت عايشة رضى الله عنها فرضت الصلوة
ركعتين ركعتين فاقرت فى السفر وزيدت فى الحضر حسبما رواه البخاري نعم القصر عزائم شائع
رحم الله تعالى رخصة ترفيه والعزيمة هى الاربع حتى لو فات الوقت تقضى اربعا سواء قضاها فى
السفر او فى الحضر فى قوله فيقضى فى قوله انه تقضى فى السفر ركعتين دون الحضر فليتامل وقوله وحرمة
الميت الخ عطف على الاتمام اى كحرمة الميتة عند الاضطرار فانها ساقطة وكذا حرمة الخمر ساقطة
فى تلك الحالة فان المختار عند الجمهور ان ذلك مباح ح والحرمة ساقطة لانه حرام رخص فيه بمعنى
ترك المؤاخذة كما فى اجراء كلمة الكفر واكل مال الغير على ما ذهب اليه البعض اما فى اكل الميتة فان
النص المحرم لم يتناولها حالة الاضطرار لكونها مستثناة فبقيت مباحة بحكم الاصل لا يقال
ينبغى ان يكون اجراء كلمة الكفر ايضا مباحا لقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان لانا
نقول هو استثناء من الزام الغضب لا من التحريم فغايته انه يفيد نفى الغضب لا عدم الحرمة
فان قلت ذكر المغفرة فى قوله تعالى فمن اضطر الايه يقضى ببقاء الحرمة وان المنفى هو الاثم
والمؤاخذة قلت يجوز ان يكون ذكر المغفرة باعتبار ما يقع من تناول القدر الزايد على
ما يحصل به ابقاء المهجة واما فى شرب الخمر فلان حرمتها لصيانة القوة المميزة بين الحسن
والقبيح ولا يبقى ذلك عند فوات النفس لاختلال التركيب وان كانت النفس الناطقة
باقية كذا فى التلويح ومن فروع سقوط الحرمة ما اذا حلف لا يفعل حراما فاضطر الى مباشرته
حيث لا يحنث على الراجح

وغسل رجل لابس للخف والكل ساقط بغير خلف

عطف على الاتمام ايضا يعنى وكغسل رجل اللابس للخف فانه ساقط لان استتار القدم
بالخف يمنع سراية الحدث الى القدم قال فى الكافى المسح رخصة ولو اتى بالعزيمة بعد
ما راى جواز المسح كان اولى لانه اشق ثم قال فان قلت هذه رخصة استباط فينبغى ان
لا يثاب بالاتيان العزيمة اذ لم تبق العزيمة مشروعة كما فى قصر الصلاة قلنا العزيمة
لم تبق مشروعة ما دام متخففا ايضا والثواب باعتبار النزع والغسل فاذا نزع صارت
مشروعة انتهى قال الزيلعى وهذا سهو فان الغسل مشروع وان لم ينزع خفيه ولذا
يبطل مسحه اذا خاض الماء ودخل الخف حتى انغسل اكثر رجليه كما فى عامة الكتب
ولولا ان الغسل مشروع لما بطل بغسل البعض من غير نزع وكذا لو تكلف وغسل رجليه

من غير نزع الخف اجزاه عن الغسل حتى لا يبطل بانقضاء المدة ثم قال وفى جعلهم مسح الخف من
هذا القبيل يعنى من القسم الرابع نظرا لما بينا انتهى واورد عليه بان القول بان هذا سهو سهو
لان مراد صاحب الكافى بالمشروعية الجواز فى نظر الشارع بحيث يترتب عليه الثواب لا ان يترتب
عليه حكم من الاحكام الشرعية بدا عليه تنظير بقصر الصلوة فان العامل بالعزيمة بان صلى اربعا
وقعد على الركعتين يأثم مع ان فرضه يتم وتحقيقه ان المترخص مادام مترخصا لا يجوز له العمل
بالعزيمة فاذا زال الترخص جاز له ذلك فان المسافر مادام مسافرا لا يجوز له الاتمام حتى اذا
انتهى بنية الاربع يجب قطعها والافتتاح بالركعتين واذا افتتحها بنية الثنتين ونوى
الاقامة اثناء الصلوة تحول الى الاربع فالمتخفف مادام متخففا لا يجوز له الغسل حتى اذا
تكلف وغسل رجليه من غير نزع اثم وان اجزاه عن الغسل واذا نزع الخف وزال الترخص
صار الغسل مشروعا يثاب عليه انتهى وانت خبير بلحاظ ذكروه من ان غسل الرجل الذى هو
عزيمة يسقط فى مدة المسح وان استتار القدم بالخف منع السراية الحدث الى الرجل وان المسح
شرع ابتداء لليسر لا على معنى ان الواجب الذى هو الغسل الرجل يتادى بالمسح كما يتادى غسل
ما تحت الجبيرة بالمسح عليها ولذا اشترطوا ان تكون الرجل طاهرة فى وقت اللبس ولم يشترطوا
فى المسح على الجبيرة لان مسحها رافع للحدث الساري الى ما تحتها بخلاف الخف اذ هو مانع من سراية
الحدث الى ما تحته فان الشرع اخرج السبب الموجب للحدث بان يكون عاملا فى الرجل ما دامت
مستترة بالخف وجعله مانعا من سراية الحدث الى الرجل كما ذكروه فى عامة الكتب وحيث لم
يكن فى رجل المتخفف حال تخففه حدث كما بينوه فاذا دخل الماء خفه بحيث غسل رجليه
فى الصورة التى ذكرها الزيلعى ينبغى ان لا يكون معيدا اصلا ولا متمما للوضوء وان لا فرق
بين غسل الرجل فى هذه الحالة وغسل اليد مثلا مما هو ليس من اعضاء الوضوء اذ لم يصل
الى حدث فانى يغسل وقياس هذا على ما اذا صلى المسافر اربعا وقعد على الركعتين حيث
كان آثما مع انه اتى بالفرض قياس مع الفارق لانه اذا قعد على الركعتين اتى بالفرض
لا محالة غير انه اساء بتاخير السلام ونحوه وهذا لم يات بفرض المسح راسا بل غسل عضو
لا دخل لغسله فى الوضوء بهذه الحالة فالقول بان غسل الرجل يجرى فى هذه الصورة مع
القول بان هذه الرخصة اسقاط وان لا حدث فى الرجل مشكل جدا وكذا فى المسئلة الاخرى
يعنى بطلان مسحه اذا خاض الماء ودخل الخف حتى انغسل اكثر رجليه فانه اذا كان لا حدث

في الرجل وليس الواجب الا المسح ابتداء لان الحدث حل في الخف فما وجه بطلان المسح بغسل اكثر الرجل فلولا ان الغسل مشروع لما بطل المسح بغسل البعض فاعتبار الغسل في حالة التخفف مع القول بسقوطه في هذه الحالة مشكل جدا فالاشكال قوي والقول بان القول بان هذا سهو سهو وقد بينا ذلك مما لا مزيد عليه في كتابنا المسمى بالفوائد السميه شرح منظومتنا المسماه بالفوائد السنيه واما ما قيل من ان معنى عدم مشروعية الاصل انما هو عدم الحل لا عدم الصحة بدليل انه لو تام في السفر لا يحل وهو بالصحة لا يخلي حيث قعد على راس ركعتين ففي مسئلة خوض الماء انما نقلوا الصحة لا الحل فلا تنافي بين كلام الاصوليين والفقها فهو كما ترى منسوج على ذلك المنوال وذلك القياس مع الفارق ولا نسلم ان المراد بعدم الحل لا عدم الصحة لما عرفت ان المسح ونظائره من هذا الباب عزيمة حقيقة شرعت ابتداء وان تسميتها رخصه بطريق المجاز فكيف يصح العدول عما هو المشروع الى غير ما هو مشروع في ذلك الحال الا ترى الى عدم سقوط استيطان العينية في السلم من هذا القسم الرابع وقولهم بان العينية مفسدة السلم لسقوط اشتراطها حتى لو اسلم في ثمار حائط بعينه كان فاسدا كما ذكروه في عامة كتب الاصول والله سبحانه والتوفيق

فصل

لما فرغ من بيان الاحكام الثابتة بخطاب الاقتضا والتخيير شرع في بيان الاحكام الثابتة بخطاب الوضع وهو الذي يكون حكما بتعلق شئ بشئ آخر فهذا الفصل لبيان اسباب الشرايع وقد حكوا اختلافا في ان للاسباب اعتبارا في الايجاب فمنهم من قال لا اعتبار لها مطلقا للقطع باضافتها الى ايجاب الله تعالى وحده وانكرها بعضهم في العبادات خاصة والذي ظهر لي ان لا خلاف في الحقيقة اذ لا خلاف في ان الموجب للاحكام هو الله تعالى ولا خلاف في ان هذه الاسباب معرفات لحكم الله تعالى لا موجبات بذواتها فلا خلاف الا في اللفظ وذكر ايضا ان السبب لغة ما يمكن التوصل به الى مقصود ما وسميت اسبابا للاحكام بها من حيث انها طرق موصلة الى الاحكام وفي الاصطلاح عبارة عن كل وصف ظاهر منضبط دل الدليل السمعي على كونه معرفا لحكم شرعي كجعل دلوك الشمس معرفا للوجوب الصلوة انتهى والظاهر من هذا ان السبب بهذا المعنى اعم منه بالمعنى الذي ذكروه في باب القياس من ان السبب ما يكون طريقا الى الحكم بلا تاثير فانه بهذا التعريف مقابل

للعلة

للعلة وبالمعنى الاعم شامل لها الا ترى الى انهم في هذا الباب عدوا الوقت سببا للصلوة والقصاص سببا للقتل مع انهم عدوا القصاص علة في باب القياس فعلم ان المراد بالسبب ما هو اعم من العلة قال في التوضيح اعلم ان ما يترتب عليه الحكم اذا كان شيئا لا يدرك بالعقل تاثيره ولا يكون بصنع المكلف كالوقت للصلوة يخص باسم السبب وان كان بصنعه فانه كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة فيطلق عليه اسم السبب مجازا وان لم يكن هو الغرض كالسفر للملك المنعم فهو سبب وان ادرك العقل تاثيره كما ذكرنا في القياس يخص باسم العلة انتهى وصرح في التلويح ان بعض ما سمي ههنا سببا يسمى في باب القياس علة وبالعكس وان ذلك لاختلاف الاصطلاحات انتهى فقد عرف ان المراد بالسبب ههنا ما يعم العلة فمن قصر المراد بالاسباب ههنا على العلل الشرعية فقد قصر

∴ الامر والنهي بما تقسما ... لطلب الاحكام كل منهما ∴
∴ لكن بلا شك لها اسباب ... لها تضاف ما بها ارتياب ∴
∴ وانما مثل حدوث العالم ... والوقت والملك لمال قايم ∴

يعني ان الامر والنهي بما تقسما اليه من الاقتضاء والتخيير لطلب الاحكام من كونه الامر مطلقا ومقيدا والنهي نهيا عن شرعي او حسي كل منهما لطلب الاحكام المشروعة لكن للاحكام اسباب تضاف اليها والاضافة اية السببية ثم شرع في تعداد الاسباب مثل حدوث العالم والوقت وملك المال

∴ ومثله ايام شهر الصوم ... والراس اذ يمر في القوم ∴
∴ والبنت والارض بخارج نبت ... تحقيقا او تقديرا اذ بم نمت ∴
∴ وكالصلاة والذي تعلقا ... بقاء مقدور به محققا ∴
∴ فهذه الاسباب حقا تنتسب ... احكامها لها ومنها توجب ∴

الى هنا انتهى تعداد الاسباب ثم شرع في تعداد المسببات التي هي الاحكام على سبيل اللف والنشر فقال وتلك كالايمان والصلوة ... والصوم والحج وكالزكوة ∴

فان سبب الايمان بالله تعالى اي التصديق والاقرار بوجوده ووحدانيته سبحانه وساير صفاته على ما ورد به النقل وشهد به العقل هو حدوث العالم اي كون جميع ما سوى الله تعالى من الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم وانما سمي عالما لانه علم على وجود الصانع به يعلم ذلك ولا خفاء في ان وجوب الايمان بايجاب الله تعالى لا انه نسب الى سبب ظاهر

تيسيرا على العباد تقطع يد المعاندين والزاما لهم ليلا يكون لهم تثبت بعدم ظهور السبب والمعنى
انه سبب لوجوب الايمان الذى هو فعل العبد لا لوجود الصانع او وحدانيته او غير ذلك مما هو ازلي
وذلك لان الحادث يدل على ان له محدثا صانعا قديما غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعا للتسلسل
ثم وجوب الوجود ينبي عن جميع الكمالات وينفي جميع المقصانات وتمام فى التلويح وكذا الوقت
سبب لوجوب الصلوة كما مر فى بحث الاداء المقيد بالوقت وكذا الايام سبب للصوم يعنى ان كل يوم
سبب لصوم على معنى الجزء الاول الذي لا يتجزى من اليوم سبب لصوم ذلك اليوم كما تقدم وكذا
البيت سبب للحج لاضافته اليه واما الوقت والاستطاعة فشرط وكذا ملك النصاب اي النصاب سبب
للزكوة **ومثلها ايضا زكوة الفطر كذلك الخراج مثل العشر**
يعنى ان سبب زكوة الفطر الراس الذي يمونه ويلي عليه واما اضافتها الى الفطر فمجاز لانه شرط
وكذلك الارض النامية بالخارج تقديرا وهو التمكن من الزراعة والانتفاع سبب للخراج
والارض النامية بالخارج تحقيقا سبب للعشر وانما اعتبر التحقيقي فى العشر والتقديري فى
الخراج لان العشر مقدر بجنس الخارج فلا بد من حقيقته والخراج مقيد بالدراهم فيكفي النما
التقديري ولذا كان النما التقديري انما يكفي فى الخراج الموظف واما خراج المقاسمة فهو كالعشر
لا بد فيه من حقيقة الخارج كما ذكره ابن نجيم

وكالمعاملات والطهارة والكل واضح من العبارة

اي سبب مشروعية المعاملات تعلق البقا المقدور اي سببها توقف بقاء العالم المقدر بتقدير
الله تعالى على تعاطي الناس اياها وذلك لان الله تعالى قدر لهذا النظام المنوط بنوع الانسان
بقاء الى قيام الساعة وهو مبني على حفظ الاشخاص اذ بها يبقى النوع الانساني والانسان
يحتاج الى البقاء الى امور صناعية فى الغذا واللباس والمسكن وذلك يفتقر الى معاونة
ومشاركة بين افراد النوع ثم يحتاج للتوالد والتناسل وازدواج الذكور والاناث وقيام
مصالح ذلك النظام وكل يفتقر الى امور كلية مقررة فى عند الشارع بها حفظ النظام في
باب المناكحات التي بها وجود النوع والمبايعات التي بها بقا الشخص ولولا شرع المعاملات
لوقع الجور واختل النظام وسبب وجوب الطهارة الصلوة لاضافتها اليها وثبوتها بثبوتها
وسقوطها بسقوطها واما الحدث فشرط لوجوب الطهارة وكل ذلك واضح مما ذكرنا

وما يكون للعقوبة السبب فهو الذي اليه حقا تنتسب

كالقتل

كالقتل او كسرقة وكالزنا فانها الاسباب كانت ههنا

المراد من العقوبة ما يعم القصاص والحدود والتعزير والجزية يعنى ان سبب العقوبات
ما تنتسب العقوبات اليه كالقتل عمدا وانه سبب القصاص وكالسرقة فانها سبب قطع اليد
وكالزنا فانه من المحصن سبب الرجم ومن غيره سبب الجلد فهذه اسباب لهذه العقوبات

وسبب التكفير امر يجري بين اباحة وبين حظر

اي سبب الكفارات امر دائر بين الحظر والاباحة بان يكون مباحا من وجه محظورا من وجه
لان السبب يكون على وفق الحكم فاسباب العقوبات المحضة تكون محظورات محضة واسباب
الكفارات لما بينها من معنى العبادات والعقوبة تكون امورا دائرة بين الحظر والاباحة

كالقتل مخطئا كذا اذا افطرا تعمدا فهو كذاك كفرا

فان القتل خطا سبب للكفارة لانه مباح باعتبار عدم التعمد محظورا باعتبار عدم التثبت واما
القتل عمدا فهو محظور محض فلا يصلح سببا للكفارة الدائرة بين العقوبة والعبادة وكذا
اليمين الغموس فانها كبيرة محضة فلا تصلح سببا للكفارة وقوله ان افطرا ان فيه مصدرية
يعني ان الافطار تعمدا سبب للكفارة لانه مباح نظرا الى انه يلاقي ما هو مملوك له ومحظور
لكونه جناية على العبادة

وحيثما الحكم الى الشيء انتسب فذلك الشيء لم هو السبب

يعنى اذا اضيف الحكم الى شيء علم ان ذلك الشيء هو سبب الحكم والمراد اضافته اليه في كلام
الشارع كما قال فى فتح القدير ان السببية انما تثبت بدليل المجعل لا بمجرد التجويز

والاصل فى الاضافة التسبب وما الى الشرط مجازا يحسب

تعليل لما قبله اي لان الاصل فى الاضافة ان يكون المضاف اليه سببا للمضاف لانها للاختصاص
واقوى وجوهه السببية واما اذا اضيف الشيء الى الشرط يكون معدوما فالمجاز يجامع ان
الحكم يتوقف عليه كما يتوقف على السبب

كما يقال لحجة الاسلام كذا زكوة الفطر فى الكلام

تمثيل للاضافة الى الشرط فان الاسلام شرط وجوب الحج وصحتها والسبب هو البيت
لقوله تعالى حج البيت ومثله الاضافة فى زكوة الفطر فانها اضافة الشيء الى شرط
وجوبه وهو يوم العيد لا الى شرط صحته بدليل جواز تعجيلها قبله بعد السبب الذى هو

راس يمونة ثم المراد من الاسباب في هذا الباب الاسباب الظاهرة كالوقت للصلوة وغيره وما ذكره المتقدمون من ان اسباب العبادات نعم الله تعالى علينا شكرا لها فمرادهم به الاسباب الحقيقية والله سبحانه وتعالى الهادي للصواب

باب اقسام السنة

شروع في الاصل الثاني من الاصول الاربعة للاحكام والسنة لغة الطريقة المعتادة وفي الاصول قوله عليه الصلاة والسلام وفعله وتقريره وهو سكوته عند امر يعاينه من مسلم وطريقة الصحابة والسنة في الفقه ما واظب عليه النبي عليه الصلاة والسلام مع الترك احيانا بلا عذر واما الحديث والخبر فمختصان بالقول فلذا اختار لفظ السنة لانها اعم

وما من الاقسام قد حررنا ... في السنة الغراء قد تقررا

يعني ان الاقسام التي حررناها فيما سبق من اقسام الكتاب وهي التي مبلغها عشرون قسما والقسم الشامل للكل التي صارت الاقسام به ثمانين كلها ثابتة متقررة في السنة اي في قسم منها وهو الخبر لانه قوله عليه الصلاة والسلام حجة كالكتاب وهو كلام مستجمع لوجوه الفصاحة فتجري فيه تلك الاقسام فلا يحتاج الى اعادتها في السنة

لكن هذا الباب في هذا السنن ... في ذكر ما اختصت به تلك السنن

السنن الاول بالفتح بمعنى الطريقة والاسلوب يعني ان هذا الباب في هذه الطريقة التي هو عليها في ذكر ما اختصت به السنن لانه المحتاج الى البيان وقد تقدم ان الباء اذا وقعت صلة لفعل الاختصاص يكون تارة داخلة على المقصور عليه وتارة على المقصور وهذا هو المراد هنا اي في بيان ما هو مقصور على السنن لا يتجاوزها الى الكتاب ويكفي وجوده في قسم منها كما يقال الكتاب بالفعل مختصة ببني آدم اي اختصت بجملتهم لا توجد فيمن عداهم وهذا على وفق ما في المنار وغيره فلا يرد ما اورده بعض شراحه من ان العدول الى لفظ السنة انما كان ليشمل الافعال ثم لا يصح اثبات الاقسام الاربعة يعني الآتية فيها ولا حاجة الى القول بان المراد من السنة الحديث وان ذلك بطريق ذكر المشكل وارادة الجزء لما بينا ان المعنى انه موجود فيها دون غيرها من الكتاب ويكفي في ذلك وجوده في قسم منها اي في نوع من انواعها الصادقة هي عليه فلا جزء ولا كل كما لا يخفى على ان الافعال ايضا تنتقل بالطرق الآتية المذكورة قال في التلويح فان قلت كيف جعل مورد القسم الخبر في

السنة

السنة الامر والنهي بل الفعل ايضا ينقل بالطرق المذكورة قلت لان المتصف حقيقة بالتواتر وغيره هو الخبر ومعنى اتصاف الامر والنهي به ان الاخبار بكونه كلام النبي عليه الصلوة والسلام متواترا قال ابن نجيم ومعنى اتصاف الفعل به ان الاخبار بكونه فعله متواترا

واربع اقسامه فالاول ... مبين كيفية تفصل

كيفية اتصال ما بنا اتصل ... من الرسول اذ رواه ملي نقل

يعني ان ما يختص به بالاستقراء اربعة اقسام الاول في بيان كيفية تفصيلها وهي كيفية اتصال ما اتصل بنا من الرسول عليه الصلوة والسلام فقوله تفصل بالبناء للمجهول وكيفية بدل من كيفية ثم بين انواع الاتصال المستتبع لبيان كيفيته فقال

فمنه كامل لذي التواتر ... اي ما روى قوم دوو تكاثر

لا يمكن اتفاقهم على الكذب ... والاستناد الحس في الذي نسب

اي من الاتصال اتصال كامل فكيفيته الكمال وهو اتصال ذي التواتر اي الخبر المتواتر وانما ادخل كاف التشبيه لان للاتصال الكامل فردا آخر وهو ما يسمع منه عليه الصلوة والسلام مشافهة وهو اقوى من المتواتر لان سماع الكلام مع معاينة المتكلم اقرب الى الفهم ثم بين المتواتر بقوله اي ما روي الخ وحاصله ان المتواتر هو الخبر الذي رواه قوم كثيرون لا يمكن تواقفهم على الكذب وقوله لا يمكن تواقفهم الخ تفسير للكثرة يعني ان المعتبر في كثرة المخبرين بلوغهم حدا يمتنع عند العقل تواقفهم على الكذب حتى لو اخبر جمع غير محصورين بما يجوز تواقفهم على الكذب فيه لغرض من الاغراض لا يكون متواترا وكذا لا بد في المتواتر ان يكون مستندا الى الحس سمعا او غيره حتى لو اتفق اهل اقليم على مسئلة عقلية لم يحصل لنا اليقين حتى يقوم البرهان وبعضهم عرف المتواتر بما رواه قوم لا يحصى عددهم قال المحقق الهندي المراد لا يحصى عادة لكثرتهم لانه لا يمكن احصائهم انتهى وعدم امكان الاحصى هو ما اختاره فخر الاسلام والجمهور على خلافه فان الحجاج اذا اجتمعوا اذا اخبروا عن واقعة سمعتهم من الصلوة والخ يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصورين نقله ابن نجيم عن المقرير ونقل عن التحرير انه الحق

والشرط ان يدوم هذا الحد ... والاتصال ههنا يمتد

والمخبرون كثرة على نمط ... في الجانبين ههنا مع الوسط

اي يشترط في المتواتر استواء الطرفين والوسط والمخبرون به على نمط واحد فيكون اولهم كآخره

وآخره كاوله ووسطه كطرفيه ويدوم هذا الحد في الاتصال في كل وقت خلافا للخصاف لان المشهور عندهم من المتواتر

كمثل نقل الذكر والصلاة والقدر للركعات والزكوة

اي كنقل القرآن والصلوة المفروضة وهي صادقة على الصلوات الخمس والقدر المعين للركعات والزكوة وكذا ارش الجنايات واعداد الطواف والوقوف بعرفات كما نقله ابن الهمام عن التقرير واستشكل بان المتواتر موجود في الكتاب فلا يكون مما اختصت به السنن فلا يصح ايراده هنا واجيب بان المقصود ان اختلاف الطرق مخصوص بالسنن والتواتر من الطرق فيحسن ايراده وعليه فتفي كلامهم تسامح

وان ذاك موجب الايقان علما ضروريا كالعيان

وذلك لانا نجد من انفسنا العلم الضروري بالبلاد النائية كمكة وبغداد والامم الخالية كالانبياء والاولياء بحيث لا يحتمل النقيض اصلا وما ذاك الا بالاخبار ثم حصول العلم من المتواتر ضروري لا يفتقر الى تركيب الحجج حتى انه يحصل لمن لا يعلم ذلك كالصبيان وجواز ترتب المقدمات لا ينافي ذلك كما في بعض الضروريات كذا في التلويح وفي شرح المواقف العلم الحادث ينقسم الى ضروري ومكتسب فالضروري قال القاضي هو العلم الذي يلزم نفس المخلوق لزوما لا يجد الى الانفكاك عنه سبيلا والبديهي ما يثبت بمجرد انتفات العقل اليه فهو اخص من الضروري والكسبي ما يقابل الضروري واما النظري فهو ما يتضمن النظر الصحيح انتهى

ودون ما كان يعتريه في الصورة الشبهة مني فيه
وانه المشهور في المعداد وهو الذي اصلح الاحاد
يكون ثم بعد ذلك انتشر بنقل قوم منهم قد اشتهر
فذا اليهم تواطأ نسب حتى انتفى ايضا توهم الكذب
وهولاء القوم قرن ثالث وثالث القرون في الزمان

اي ودون الاتصال الكامل الاتصال الذي فيه شبهة صورة لكونه احاديا في الاصل وليس فيه شبهة معنى لان الامة تلقته بالقبول وهو المسمى بالمشهور وهو القسم الثاني وهو دون المتواتر وعرفوه بانه ما كان من الاحاد لا من حيث الاصل وهو القرن الاول اى الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين ثم انتشر بنقل قوم نسب اليهم لتوافقهم عليه ولا يتوهم تواطئهم

على

وكالمتواتر وقولنا لا اعتبار للعدد ردّ لقول من فرق بين الواحد والاثنين فصاعدا قيل
الثاني دون الاول وذاك اي الذي ذكرناه وهو خبر الواحد يوجب العمل لافادته غلبة الظن
بالصدق عند اجتماع شرايطه وغلبة الظن كافية في وجوب العمل لانه لا يحصل به علم اليقين
اي علما يقينيا وهو مذهب اكثر العلماء ..

.. وذلك الايجاب بالكتاب والسنة المحسنى بلا ارتياب ..

يعني ان ايجاب خبر الواحد العمل ثابت بالكتاب والسنة اما الكتاب فلقوله سبحانه فلولا نفر
من كل فرقة منهم طايفة الاية فان العل ههنا للطلب والايجاب لامتناع الرجاء على الله
تعالى والطايفة بعض من الفرقة واحدا واثنان والفرقة هي الثلاثة فصاعدا وبالجملة
لا يلزم ان يبلغ حد المتواتر فدل على ان قول الاحاد يوجب الحذر ونوقش بان المراد
الفتوى في الفروع بقرينة التفقه اذ لا احتياج الى التفقه الا في الفتوى لا الرواية
ويلزم تخصيص القوم ببعض المجتهدين اذ المجتهد لا يلزمه وجوب الحذر بخبر الواحد
لانه ظن والمجتهد فيه مجال ان كون العل للايجاب والطلب محل نظر ثم قولنا كل فرقة وان
كان عاما الا انه خص بالاجماع على عدم خروج واحد من كل ثلاثة واجيب بان الانذار
يكون بالاخبار عن الشارع لانه نفسه بطريق الفتوى اذ هو اعم من الفتوى والرواية عن
الشارع وبانه اذا اعتبر خبره مستندا الى ما عنده فان يعتبر مستندا الى الشارع
المعصوم اولى والمجتهد ينتفع بالرواية ليتمسك بها في الاحكام والاجماع لا يخصص
النص لانه متاخر والمخصص يكون مقارنا ولا يكون العام ظنيا بل قطعيا وكون العل
هنا للطلب بقرينة ما قبله من وجوب الانذار فانه انما كان لطلب الحذر واما السنة فلانه
عليه الصلوة والسلام كان يرسل الافراد من اصحابه الى الاقاليم لتبليغ الاحكام وايجابها
على الانام وهذا اولى من الاستدلال بقول خبري بريرة وسلمان في الصدقة والهدية
لجواز ان يحصل للنبي عليه الصلوة والسلام علم بصدقهما على انه انما يدل على القبول
لا على وجوبه قال في التلويح فان قيل هذه اخبار احاد فكيف يثبت بها كون خبر الواحد
حجة وهو مصادرة على المطلوب قلنا تفاصيل ذلك وان كانت احادا الا ان جملتها بلغت
حد التواتر كشجاعة علي وجود حاتم وان لم يلزم التواتر فلا اقل من الشهرة ..

.. كذلك الاجماع والمعقول ... وقيل الايجاب والدليل ..

اي

اي كذلك الاجماع والمعقول اذ كل منهما دليل على ذلك اما الاجماع فلانه نقل عن الصحابة
وغيرهم الاستدلال بخبر الواحد وعلمهم به في الوقايع المختلفة التي لا تكاد تحصى وتكرر
ذلك وشاع من غير نكير وذلك يوجب العلم عادة باجماعهم كالقول الصريح وتدل سياق
الاخبار على ان العمل في تلك الوقايع كان بخبر الواحد وما نقل عنهم من انكارهم احيانا
فانما كان عند تصور افادة الظن ووقوع ريبة في الصدق واما المعقول فلان المتواتر
لا يوجد في كل حادثة فلو رد خبر الواحد لتعطلت الاحكام وقوله وقيل الخ يعني ان بعضهم
قال لا يوجب خبر الواحد العمل والدليل عليه ما بينه بقوله ..

.. ان لم يكن بدون علم العمل ... بالنص والايجاب منه ما حصل ..

.. فالازم انتفى وقيل يوجب ... اذ يثبت الملزوم علما يطلب ..

اي قالت طايفة انه لا يجاب فيه للعمل لانه لا عمل بدون العلم بالنص وهو قوله تعالى
ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن الاية فانه يدل على استلزام العمل العلم
واللازم وهو العلم منتف فينتفي العمل وقالت طايفة انه يوجب العلم ايضا احتجاجا
بثبوت الملزوم وهو العمل على ثبوت اللازم وهو العلم وجوابه ان اتباع الظن قد ثبت
بالادلة ولا عموم للاية في الاشخاص والازمان على ان العلم قد يستعمل في الادراك
جازما او غير جازم والظن قد يكون بمعنى الوهم ولو سلم انه بمعنى الاعتقاد الراجح فيجوز
ان يكون المراد النهي عن اتباع الظن فيما يكون المطلوب فيه اليقين كاصول الدين لا مطلقا
جمعا بينه وبين الادلة على جواز العمل بخبر الواحد هذا وذكر ابن نجيم ان قولنا خبر الواحد
يفيد العمل دون العلم بعموم يشمل ما رواه البخاري ومسلم ومرويهما مظنون كروي غيرهما
وجزم ابن الصلاح وجماعة بانه مقطوع بصحته لان الاجماع على قبوله انتهى ..

.. والراوي اذ بالفقه واجتهاد ... كالخلفاء السادة الامجاد ..

.. يكون معروفا ان العباد له ... فاز الحديث كان قابله ..

.. فجة به القياس يترك ... ومالك خلاف هذا يسلك ..

شروع في تقسيم الخبر من حيث الراوي وحاصله ان الراوي اما معروف بالرواية او مجهول
اما المعروف فان كان معروفا بالفقه يقبل سواء وافق القياس ام لا والا فاما ان يوافق
قياسا ما يقبل او لا فيرد واما المجهول فاما ان يظهر حديثه في القرن الثاني او لا فان لم

يظهر يجوز العمل به في القرن الثالث لا بعده وان ظهر فاما ان يشهد السلف لم يصح الحديث
فيقبل او يردوه فلا يقبل او سكتوا عنه فيقبل او يقبله البعض ويرده البعض مع نقل
الثقاة عنه فان وافق قياسا يقبل والا فلا كزاني التلويح والخلفاء الراشدون هم ابو بكر
وعمر وعثمان وعلي رضي الله تعالى عنهم والعبادلة جمع عبدل لغة في عبد ونقل عن الكرماني
هم اربعة عبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وعبد الله بن الزبير وعبد الله بن عمرو بن العاص
وقال في فتح القدير ان عبد الله بن مسعود منهم فانه اولى ممن اشتهر بالفقه والقوى للاثر
له عليه الصلوة والسلام وعلى هذا يدخل تحته كل من اشتهر بالفقه كزيد بن ثابت وابي بن
كعب ومعاذ بن جبل وعائشة رضي الله عنها وعنهم اجمعين فمن كان بهذه الثابة كان
حديثه حجة به يترك القياس خلافا لمالك رحمه الله تعالى لان الخبر يقين باصله من
حيث انه قول الرسول عليه الصلاة والسلام لا يحتمل الخطا وانما الشبهة بعارض النقل
حيث يحتمل الغلط او النسيان او الكذب والقياس محتمل باصله وعلى تقدير ثبوت
العلية قطعا احتمل ان يكون خصوصية الاصل شرطا لثبوت الحكم او خصوصية الفرع مانعا
منه ولان ترك الصحابة القياس بالخبر متواتر المعنى وان كانت احاده غير متواترة
فيكون اجماعا ذكره في التلويح

وان يكن بالضبط والعدالة ... لا الفقه معروفا فلا محالة
ان وافق القياس فهو يعمل ... به والا فهو ليس يهمل
الا ضرورة وذا مثل الخبر ... عن المراة كالبعض ذكر

يعني اذا عرف الراوي بالعدالة والضبط دون الفقه فان وافق حديثه القياس عمل به
وان خالف القياس عمل به ايضا ولم يهمل الا للضرورة وهو ان يخالف جميع الاقيسة فحينئذ
يترك العمل به لان النقل بالمعنى كان مستفيضا فيهم فاذا قصر فقه الراوي فلا يؤمن
من ان يذهب شيء من معاني الحديث فيدخله شبهة زايدة يخلو عنها القياس قال فخر
الاسلام وانما نعني بما قلنا قصورا عند المقابلة بفقه الحديث فاما الانفراد بهم فمعاذ
الله فان محمدا حكى عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى في غير موضع انه احتج بمذهب انس بن
مالك وقوله مناظنك في ابي هريرة حتى ان المذهب لا يرد حديث امثالهم الا اذا انسد
باب الراي والقياس والمراة من ضريته اذا جمعته والمراد الشاة التي جمع اللبن في ضرعها

بالشد

بالشد وترك الحلب مدة ليظنها المشتري غزيرة اللبن والخبر هو ما روى ابو هريرة ان النبي
عليه الصلوة والسلام قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك بخير النظرين بعد
ان يحلبها ان رضي امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر ومعنى قوله بخير النظرين نظره
لنفسه بالاختيار والامساك ونظره للبايع بالرد والفسخ وهذا الحديث مخالف للقياس من
وجوه احدها ان ضمان العدوان بالمثل او القيمة فايجاب التمر مكان اللبن مخالف للقياس
والثاني ما روي ان الخراج بالضمان والشاة كانت في ضمان المشتري فوجب ان يكون المنفع له
ايضا وليس عليه ان يرد عوضه الى بايعها والثالث ان فيه تقويم القليل والكثير بقيمة
واحدة وذلك مخالف والرابع ان ثمن الشاة ربما يزيد على صاع من تمر او ينقص فيجب عليه
ردها الى البايع مع ثمنها او اكثر وقوله كما البعض ذكر اشارة الى انه ليس مذهب الكل بل
البعض من ابان والقاضي ابي زيد واكثر المتاخرين واما عند البعض كالرحي ومن
تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوي شرطا لتقديم الخبر بل يقبل خبر كل عدل ضابط
اذا لم يخالف الكتاب والسنة المشهورة فيقدم على القياس قال ابو اليسر واليه مال كثير
من العلماء لان التغيير من الراوي بعد ثبوت عدالته وضبط موهوم والظاهر انه روى
كما سمع والدليل عليه ان عمر رضي الله عنه قبل حديث حمل بن مالك في الجنين وان كان
مخالفا للقياس لانه ان كان حيا وجبت الدية وان كان ميتا لا يجب شيء وقبل خبر الضحاك
في توريث المراة من دية زوجها والقياس خلافه لان الميراث يثبت بملكه قبل الموت وهو لا يملك
الدية وقد عمل اصحابنا بخبر ابي هريرة في الصايم اذا اكل وشرب ناسيا مع انه مخالف للقياس
حتى قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى لولا الرواية لقلت بالقياس ولم ينقل عن احد من السلف
اشتراط فقه الراوي للتقديم فثبت انه مستحدث وانما ترك اصحابنا العمل بحديث المراة
لمخالفة الكتاب والسنة والاجماع لا لعدم فقه الراوي وابو هريرة كان فقيها يفتي في
زمن الصحابة ولم يكن يفتي في ذلك العصر الا من هو مجتهد فالحق تقديم على القياس
عندنا مطلقا وبه يبطل قول المتعصبين ان الحنفية اصحاب الراي ذكره ابن نجيم

وذاك ان يجهل وليس يوصف ... بطول صحبة وليس يعرف
اصلا بما سوى حديث واحد ... او الحديثين بلا تزايد

يعني اذا كان الراوي مجهولا وهو كما فسره صاحب المنار في شرحه لم يشتهر بطول صحبته مع

النبي عليه الصلاة والسلام وانما عرف بما روي من حديث اوحديثين كواسعة بن معبد فانه
روى ان رجلا صلى خلف الصفوف وحده فامره عليه الصلوة والسلام بالاعادة كما نقل عن
التقرير وحكمه عندنا الكراهة بغير عذر ذكره ابن نجيم وهذا اولى من تفسيره بمجهول العدالة
والضبط كما في التلويح وغيره لان عدالة جميع الصحابة ثابتة بالايات والاحاديث وكفاهم معلا
صحبتهم مع النبي عليه الصلوة والسلام كذا قيل ؛

ورده علي ؛

؛ فان يكن ممن روى عنه السلف او كان ممن فيه منهم يختلف ؛

يعني ان كان الراوي ممن روى عنه السلف وشهدوا له بصحة الحديث او كان من الذي صدر منهم الاختلاف
فيه اي في قبول حديثه بان قبله البعض وردّه البعض وقيده فخر الاسلام بانه ينقل عنه الثقاة
ويوافق القياس فان فات احدها لا يقبل ومثال ما اختلفوا فيه حديث معقل بن سنان
في بروع بفتح الباء من ان النبي عليه الصلاة والسلام قضى لها بمهر مثلها حين مات زوجها
ولم يسم صداقا ولم يكن دخل بها فقبله ابن مسعود رضي الله عنه وقال ما نصنع بقول
اعرابي بوال على عقبيه يعني ما هو عادة العرب من الجلوس محتبيا فاذا بال يقع البول على
عقبيه يريد انهم لا يستنزهون عن البول فهذا طعن فيه من علي رضي الله عنه وقد روى
عنه الثقاة كابن مسعود ومسروق وغيرهما فعملنا به لما وافق القياس عندنا فان
الموت كالدخول بدليل وجوب العدة في الموت ولم يعمل به الشافعي رحمه الله تعالى لما خالف
القياس عنده من جهة لان المعقود عليه عاد سليما اليها كما لو طلقها قبل الدخول وكهلاك
المبيع قبل القبض ؛

؛ كذا عن الطعن بان سكتوا فزال كالمعروف حقا ثبت ؛

يعني اذا سكتوا عن الرد بعد ما بلغهم الحديث فان الراوي يكون في الاحوال الثلاثة كالمعروف
وانما اعتبر سكوتهم في ذلك لان السكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان فان الحاجة داعية
الى بيان البطلان ان كان باطلا لانهم لا يتهمون بالتقصير والسكوت عما يعرفون بطلانه
تقصير فكان سكوتهم بيان انه مقبول ؛

؛ وحيث لم يظهر به من السلف شئ سوى الرد وليس يختلف ؛
؛ مستكرا يكون ليس يقبل وما به اصلا يكون يعمل ؛

يعني انه لم يظهر في حديثه من السلف الا الرد بعد ما ظهر حديثه فانه يكون مستكرا فلا يقبل

ولا يعمل به اصلا كحديث فاطمة بنت قيس بان النبي عليه الصلوة والسلام لم يفرض لها
بالنفقة والسكنى حين طلقها زوجها ثلاثا فرده عمر رضي الله عنه وقال لا ندع كتاب ربنا
وسنة نبينا بقول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت قيل المراد بالكتاب والسنة هنا القياس
لثبوتهما والمراد القياس على الحامل المبتوتة والحايل المعتدة عن طلاق رجعي بجامع الاحتباس
واورد عليه انه الزوجية انقطعت في المبتوتة فلا يجب النفقة وليس كذلك معتدة
الرجعي فلا يصح القياس واجيب بان القياس بجامع الاحتباس ولا نسلم انقطاع الزوجية
في المبتوتة بالكلية ولذا ترثه اذا مات وهي في العدة وتغسله ثم بقاء اثار الزوجية
في الرجعي اكثر حتى كان لم وطئها ؛

؛ وحيث لم يظهر فليس يقبل منهم ولم يرد فهو يعمل ؛
؛ به جواز الا وجوب للعمل ان وافق القياس ليس مخل ؛

يعني اذا لم يظهر حديثه في السلف حتى يقابل منهم بردا وقبولا فانه لا يجب العمل به اذا ظهر
في زماننا لكن يجوز اذا وافق القياس لان العدالة اصل في ذلك الزمان ولذا جوز ابو
حنيفة القضاء بظاهر العدالة من غير تعديل لانه كان من اهل القرن الثالث والغالب عليهم
الصدق فان قيل اذا وافق القياس ولم يجب العمل به كان الحكم به ثابتا بالقياس فما فايدة
جواز العمل به قلنا فايدته جواز اضافة الحكم اليه فلا يتمكن من ينفي القياس من منع
هذا الحكم لكونه مضافا الى الحديث كذا في شروح المغني ؛

؛ وان للراي شروطا تعتبر بها يكون حجة من الخبر ؛

المراد من الشروط هنا ما يكون صفات حقيقية للراوي بها يكون خبره حجة واما
ما تقدم من كونه معروفا او مجهولا فليس ذلك من الصفات القائمة بالراوي في
الحقيقة اذ المعرفة والجهل قيامان بغيره ؛

؛ واربعا عدت كما يجي فالعقل اي نور به يضيء ؛
؛ لنا طريق بدؤه من منتهى درك الحواس ثم ان توجها ؛
؛ لما يبين في الطريق القلب يدركه بالتوفيق ليس يحجب ؛

يعني ان شروط الراوي تعد اربعا كما سيجي فمنها العقل وهو كما فسره نور يضيء به
طريق مبدا ذلك الطريق من منتهى درك الحواس اي من محل ينتهي اليه ادراك الحواس فاذا

اضاء ذلك الطريق و توجه القلب اي النفس الناطقة الى مايظهر فى ذلك الطريق
بان التفت اليه و تامله ادركه بالتوفيق الالهي ليس هناك حاجب اذا حصل التوفيق
اذ الافكار معدات للنفس و فيضان المطلوب بالالهام علام الغيوب فالمراد بالنور
قوة للنفس مشبهة بالنور بها تدرك النفس العلوم و العقل قوة من حيث تاثيره فى ترتيب
المبادي و تهيئة المعرات و التصرف فيها و قابليته من حيث ان الفيضان بالهام الباري تعالى
فقوله بدوه الخ يريد ان بداية الادراك العقلي هو نهاية ادراك الحواس الخمس الظاهرة فعلم من
ان لادراك الحواس بداية كما له نهاية و ان للادراك العقلي نهاية كما كان له بداية فبداية
ادراك الحواس هو ارتسام المحسوس فى احدى الحواس الظاهرة و نهايته ارتسام المحسوس
فى الحواس الباطنة و هي خمسة ايضا الحس المشترك و هو قوة تجتمع فيها صور جميع المحسوسات
و الخيال و هو قوة يحتفظ فيها مثل المحسوسات و تبقى بعد الغيبة عن الحس المشترك
فهي خزانته و الوهم قوة فيها يدرك المعاني الجزئية الغير المحسوسة اعني التي لم تنتقل اليها
من طرق الحواس و ان كانت موجودة فى المحسوسات كعداوة زيد و صداقة عمرو و الحافظ
و هي قوة تحفظ المعاني الجزئية التي ادركها الوهم فهي خزانته بمنزلة الخيال للحس المشترك
و المفكرة و هي قوة بها يقع التركيب و التفصل بين الصور المحسوسة الماخوذة من الحس
المشترك و المعاني المدركة بالوهم كانسان له راسان او عدم الراس و هذا معنى اخذه
المدركات من الطرفين و هذه القوة تستعملها النفس على اي نظام ارادته فان استعملتها
بواسطة القوة الوهمية و حدها سميت متخيلة و ان استعملتها بواسطة القوة العقلية
و حدها او مع الوهمية سميت مفكرة و هذا نهاية درك الحواس و من مبدا الادراك
العقلي فانه اذا ارتسمت الصور و المعاني و اخذت المفكرة اياها من الطرفين تنتزع
الناطقة من المفكرة صورا و معاني كلية لانها بالتصرف و التفكر فى الاشخاص الجزئية
تكتسب استعدادا فتنتزع الكليات من الجزئيات فيحصل لها صورة الانسان الكلي و صورة
العداوة الكلية و تنتزع من حرارة هذه النار ان كل نار حرة و تستدل من الاثار
و اللوازم على المؤثرات و الملزومات كاستدلالها بتغيرات العالم على ان له صانعا
قديما غنيا عما سواه برئيا عن النقايص سبحانه و تعالى و امانهاية الادراك
العقلي فهو المرتبة الرابعة من قوى النفس و هي مرتبة العقل المستفاد و ذلك

لان

لان النفس فى مبدا الفطرة خالية من العلوم مستعدة لها و تسمى حينئذ عقلا هيولانيا تشبيها
لها بالهيولى الاولى الخالية فى نفسها عن جميع الصور القابلة لها و ذلك بمنزلة استعداد الطفل
للكتابة ثم اذا ادركت الضروريات و استعدت لحصول النظريات سميت عقلا بالملكة لحصول
ملكة الانتقال كاستعداد الاعمى لتعلم الكتابة و هذه المرتبة الثانية هي مناط التكليف و تختلف
مراتب الناس فيها بحسب اختلاف درجات الاستعداد ثم اذا ادركت النظريات و حصلت لها
القدرة على استحضارها متى شاءت من غير تجشم كسب جديد سميت عقلا بالفعل لشدة
قربه من العقل و ذلك بمنزلة استعداد القادر على الكتابة الذي لا يكتب و له ان يكتب متى
شاء و اذا كانت النظريات حاضرة عندها مشاهدة لها سميت عقلا مستفادا لاستفادة
هذه القوة من العقل الفعال كما سيجيء و ذلك بمنزلة الشخص حين يكتب بالفعل و هذه نهاية
مرتبة العقل النظري ثم الظاهر ان هذه المذكورات اسامي لقوى فى النفس الناطقة هي
مبادي لتلك الاستعدادات كما فى شرح المقاصد هذا و يطلق العقل عند الحكماء على الجوهر المجرد
الغير المتعلق بالجسم تعلق التدبير و التصرف و هو اول ما صدر عن الواجب سبحانه عندهم
و اليه الاشارة بقوله عليه الصلاة و السلام اول ما خلق الله العقل و هو مصدر عقل الفلك
الاول ثم صدر الثاني من الاول و الثالث من الثاني و هلم جرا الى الفلك التاسع اعني فلك
القمر فتكون العقول التسعة صادرة فى الحقيقة عن العقل الاول الذي هو المصدر فى
زعمهم بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد و هذا غير مراد هنا كما يشعر به كلام
التوضيح لما ان المراد عقل الراوي و المكلف كما فى التلويح نعم يجوز ان يراد الاثر الفايض
عن العقل الاول على النفوس الانسانية فان هذا الاثر و ان كان مبداه القريب هو العقل
العاشر المسمى عندهم بالعقل الفعال فان نسبته الى النفوس بنسبة الشمس الى الابصار
فيه يحصل الاشراق الا ان المجرد اعني العقل الاول هو المصدر فالتاثير منه فى الحقيقة
بزعمهم و عرف العقل فى المنار و التوضيح بانه نور يضيئ به طريق يبتداء به من حيث ينتهي اليه
درك الحواس فذكر الشارحون رجوع الضمير فى اليه الى حيث ورد فى التلويح بان
حيث لازم للظرفية و عود الضمير اليه لم يعهد و اختاره عوده الى الطريق و ان المراد
ان العقل نور يضيئ به الطريق الذي يبتداء به فى الادراكات من جهة انتهاء ادراك
الحواس الى ذلك الطريق بمعنى انه لا مجال فيه لدرك الحواس و هو طريق ادراك

الكليات من الجزئيات والغيبيات من المشاهدات فان طريق ادراك الحواس يساوى مما يسلكه العقلاء والمجانين بل البهائم ثم اذا انتهى ذلك الطريق واريد سلوك طريق ادراك الكليات والاستدلال على الغيبيات لم يكن بد من قوة يتمكن بها من سلوك ذلك الطريق فاذا ابتداء به وشرع فيه ورتب المقدمات على ما ينبغى تبدى المطلوب للنفس بفيض الملك العلام ومن هذا يندفع ما اورد من ان المعقولات الثواني وهى التى لا يحاذى بها امر فى الخارج قد يكون مبدأ لمعقولات اخر فلا يصدق ان مبداء هذه المعقولات من حيث ينتهى درك الحواس ووجه الاندفاع ان المراد من الانتهاء انه لا مجال فيه لدرك الحواس على ان كون المعقولات الثواني مبدأ قريبا لما بعدها لا ينفى كون منتهى الحواس مبدأ للعقل النظري وان بلغ اقصى المراتب اعنى المرتبة العقل المستفاد لان ذلك المنتهى مبدأ قريب للعقل بالملكة وبعيد وابعد لما وراء ذلك فتأمل ؛

والكامل المراد وهو الشرط اى عقل بالغ ومنها الضبط ؛

اى المراد من العقل هو الكامل منه وهو الشرط ثم فسره بعقل البالغ لان العقول لما تفاوتت فى الاشخاص بعد تقرير العلم بان عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التى هى مناط التكليف فقدر الشارع تلك المرتبة ببلوغ اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه كما فى السفر والمشقة وذلك بحصول شرايط كمال العقل واسبابه حتى بناء على تمام التجارب الحاصل بالاحساسات الجزئية والادراكات الضرورية وتكامل القوى الجسمانية واحترز به عن عقل الصبى لان الصبى الكامل التمييز لا يجتنب الكذب لعلمه بانه لا اثم عليه فلا يكون خبره حجة ولان الشرع لم يجعله وليا فى امور دنياه ففى الدين اولى ولا يرد العبد فانه مقبول الرواية وان لم يكن وليا فى امور لان ذلك لحق المولى لا لقصور عقله قال فى المحرر والبلوغ شرط حين الادراك لا التحمل ولا التقرير فى زمن التحمل والمعتوه كالصبى وفى التقرير وكذا الحكم اذا كان فاسقا او كافرا عند التحمل عدلا عند الرواية كما فى الشهادة وقوله ومنها اى من الشروط الاربعة الضبط

وحده ان يسمع الكلاما ؛ بحقه ويفهم المراما ؛
مع حفظه بالبذل للمجهود ؛ مصابرا محافظ للحدود ؛
مراقبا مذاكرا لا يعتمد ؛ اصلا على النفس ولكن يجتهد ؛
فيه الى الاداء والعدالة ؛ ان يستقيم بالغا كماله ؛

الضبط لغة الاخذ بالحزم واصطلاحا ان يسمع الكلام بحق السماع بان يصرف همته اليه

ويقبل

ويقبل بكله عليه ويفهم معناه الذى قصد به لغويا كان او غيره مع حفظ للكلام ببذل المجهود فى ذلك مصابرا على الحفظ محافظا على حدود احكامه بان يكون عاملا موجبه مراقبا له غير قانع ببعض ما القى اليه مذاكرا له بلسانه فان ترك المذاكرة يورث النسيان غير معتمد على نفسه كان يقول اتكالا انساه بل يكون مسيئ الظن بنفسه ولذا كان ابن مسعود رضى الله تعالى عنه اذا روى حديثا جعلت فرايصه ترتعد لسوء ظنه بنفسه مع انه فى اعلى درجات الضبط والعدالة فلا يعتمد على نفسه ولكن يجتهد فى كل ما قلناه الى حين ادائه هذا وفى التوضيح وانما شرطنا حق السماع هنا لانه فى القرآن لان المعتبر فى نقله نظمه فلهذا يبالغ فى حفظه عادة بخلاف الحديث على انه قد ينقل بالمعنى حتى لو فى حفظ كان كما فيا ولانه محفوظ لقوله تعالى وانا له لحافظون وقوله والعدالة عطف على الضبط اى ومن الشروط العدالة ثم فسرها بقوله اى يستقيم بالغا كماله اى بالغا كما ذلك والعدالة هى الانزجار عن محظورات دينه وهى متفاوتة تتزايد اقصاها ان يستقيم كما امر وهذا لا يكون الا للنبى عليه الصلاة والسلام فاعتبر ما لا يودى الى الحرج وهو الذى فسر بقوله ؛

اى راجحا فى عقله والدين ؛ على الهوى للاخذ باليقين ؛
فان يكن مرتكبا كبيره ؛ او ان امر ذا على الصغيره ؛
او ان يكون ساقط العدالة ؛ لتهمة تكون فى ذى الحالة ؛

لانه متهما بالكذب فلا تقبل رواية الفاسق واما قيد فى الصغيرة بالاصرار لان من ابتلى بشئ منها غير اصرار عدل اذ التحرز عن الجميع متعذر عادة فاشتراط جمعها سد لباب الرواية ثم حد الاصرار ان تتكرر منه تكررا يشعر بقلة المبالاة بدينه اشعارا ارتكاب الكبيرة كما فى التقريب والكبائر على ما روى ابن عمر سبع الاشراك بالله تعالى وقتل النفس المؤمنة وقذف المحصنة والفرار فى الزحف واكل مال اليتيم وقتل النفس المؤمنة وقذف المحصنة وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد فى الحرم اى الظلم وفى بعض الروايات اليمين الغموس وروى ابو هريرة اكل الربا وعن على رضى الله عنه انه اضاف الى ذلك السرقة وشرب الخمر ونقل ابن جميع عن المحلى ان الكبائر ليست منحصرة فيما عدوه وما ورد انها سبع محمول على بيان المحتاج اليه منها فى كل وقت ذكره وقد قال ابن عباس

هي الى السبعين اقرب وعن سعيد بن جبير هي الى السبع ما يليه اقرب يعني باعتبار اصناف
انواعها انتهى وزاد في الروض في عدد الكبائر ترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
مع القدرة ونسيان القرآن والوقوع في اهل العلم وحملة القرآن انتهى

دون الذي يكون فيه قاصرا ... كما بالاسلام يكون ظاهرا
ثبوته مع اعتدال العقل ... فليس حجة بذاك النقل

اي ان المراد كمال ذلك دون الذي يكون قاصرا فيه كالعدالة التي يكون ثبوتها بظاهر
الاسلام واعتدال العقل فلا يكون خبر المستور حجة في باب الحديث والمراد غير المستور
من الصدر الاول والمراد بالقرون الثلاثة كما تقدم لانه مقبول بشهادة النبي صلى الله عليه وسلم
بقوله خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم وانما قيدنا بباب الحديث احترازا
عن القضاء بشهادة المستور فان ذلك جايز عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى نظرا الى ظاهر
العدالة والرابع الاسلام ان يصدقا ... وان يقر مثلما قد حققا
بالله والصفات والاسماء ... ويقبل الشرع بلا امتراء

اي رابع الشروط الاسلام وهو التصديق اى اذعان القلب وقبوله لوجود الصانع
ووحدانيته وسايرصفاته ونبوة محمد عليه الصلاة والسلام وجميع ما علم مجيئه به
بالضرورة على ما هو معنى الايمان لغة الا انه قيد باشياء مخصوصة فالتصديق هو التصديق
المنطقي الذي هو احد قسمي العلم لظهور انه يطلب بالدليل ولا يطلب به سوى العلم وكونه مامورا
به ومقدورا اختياريا لا يستلزم ان يكون معنى كون المامور به اختياريا
ان يصح تعلق قدرة العبد به وحصوله بكسبه واختياره سواء كان في نفسه من الاوضاع والهيئات
كالقيام والقعود والكيفيات كالعلم والنظر فانه علم انه لا اله الا هو وانظروا ماذا في السموات والارض
او الحركات والسكنات كالصلوة او الترك كالصوم ومع ذلك فالواجب المقدور المثاب عليه بحكم
الشرع هو نفس تلك الامور لا مجرد ايقاعها فكون الايمان مامورا به اختياريا مقدورا مثابا
عليه لا ياتي كونه كيفية نفسانية يكتسبها المكلف بقدرته واختياره بتوفيق الله تعالى سبحانه
على انه لو لزم كون المامور به هو الفعل بمعنى التاثير جاز ان يكون معنى الامر بالايمان الامر
بايقاعه واكتسابه وتحصيله كما في سائر الواجبات حسبما حققه المحقق التفتازاني في شرح المقاصد
ثم الاقرار ركن من الايمان على قول كثير من الفقها واليه مال شمس الايمة وفخر الاسلام ونقل

عن

عن ابي حنيفة واصحابه رحمهم الله تعالى فلا يثبت الايمان الا بالتصديق والاقرار الا عند
العجز والنصوص دالة على هذا وذهب كثير من الايمة الى انه شرط لاجراء احكام الدنيا
حتى لو صدق بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه كان مؤمنا عند الله تعالى قال في التلويح
وهذا هو الاوفق باللغة والعرف الا ان في عمل القلب خفا فنيطت الاحكام بدليله الذي
هو الاقرار فهو اصل في احكام الدنيا حتى لو اكره المحق او الذمي فاقر صح ايمانه في حق
احكام الدنيا مع قيام القرينة على عدم التصديق ولو اكره المؤمن على الردة لم يصر مرتدا
لقيام المعارض وهو الاكراه انتهى لكن نقل ابن نجيم ان القول بصحة الايمان مع الاكراه
في حق الذمي سهو كما في فتاوى قاضيخان قال في المسايرة اتفق القايلون بعدم
اعتبار الاقرار على انه يلزم المصدق انه متى طولب به اتى به فان طولب فلم يقر
فهو كافر عناد ونقل عن المسايرة ايضا ان الايمان وضع الهي اعم الله تعالى به عباده
ورتب على فعله لا زما ما شاء من خير بلا انقضاء وعلى تركه ضده بلا انقضاء وهذا لازم
الكفر وانه قد اعتبر في ترتب لازم الفعل وجود امور بعد بها يترتب ضده كتعظيم الله
تعالى وانبيائه وكتبه وترك السجود للصنم والانقياد وهو الاستسلام الى قبول اوامره
ونواهيه الذي هو معنى الاسلام وقد اتفق اهل الحق انه لا ايمان بلا اسلام وبالعكس
فيمكن اعتبار هذه اجزاء لمفهوم الايمان فيكون انتفاؤه وذلك اللازم لانتفائها لانتفاء
الايمان وان وجد التصديق وغاية ما فيه ان نقل من مفهومه اللغوي الذي هو مجرد التصديق
الى مجموع امور هو منها ويمكن اعتبارها شروطا ينتفي الايمان لانتفائها مع وجود التصديق
وصرح في المسايرة بان المختار اعتبارها شروطا لاعتبار الايمان شرعا والمراد من الاسماء
الالفاظ الدالة على الذات الموصوفة بصفة كالرحمن وبالصفات المصادر التي يحصل
وصف الله تعالى باسماء فاعليها كالرحمة والعلم والعزة ثم الصفة على نوعين صفة ذات
وصفة فعل لانه اما ان يجوز الوصف به وبضده او لا الثاني صفة الذات كالعزة والاول
صفة الفعل كالرحمة والغضب يقال رحم الله الموسنين كما يقال غضب الله على الكافرين
كما في العناية والمراد بقبول الشرع الانقياد لجميع ما جاء به النبي عليه الصلاة والسلام
كما قدمناه وليس ذكر التصديق بمغن عن هذا كما ظن لما عرفت من ان التصديق المنطقي
وانه يجامع الكفر عنادا فلا بد من في الايمان من الانقياد والاستسلام لاحكام الشرع وانه

يلزم المصدق انه متى طولب به اتى به كما قدمناه

وشرطه بيانه اجمالا فيكتفى بذاك لا محالا

اي شرط قبول روايته بيان ما ذكرناه اجمالا ولا يكتفى بالظاهر وهو النشأة بين ابوين مسلمين فلا بد من البيان اجمالا عند الاستيصاف فيقال له اتؤمن بالله وصفاته وان ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم حق فاذا قال نعم حكم باسلامه في الظاهر فان وافق ما في قلبه كان مؤمنا عند الله والا لا ومن استوصف فقال لا اعرف ما تقول فليس مؤمنا قال محمد في الجامع الكبير في الصغيرة بين ابوين مسلمين او الم ترصف الاسلام حتى ادركت فلم تصف تبين من زوجها لانها كانت مسلمة تبعا وقد انقطعت التبعية فكان ذلك منها جهلا بالطلاق وهو كفر فتصير مرتدة فالاحتراز ان تلقن عند البلوغ وعلى الزوج الاحتياط بالنظر حين ترتد اليه والمراد بجهلها عدم الاعتقاد في نفس الامر ليعلم ان امارات الاسلام تقوم مقام البيان كالصلاة بالجماعة لقوله عليه الصلاة والسلام اذا رايتم الرجل يعتاد الجماعة فاشهدوا له بالايمان وقوله عليه الصلاة والسلام من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا واكل ذبيحتنا فذاك المسلم له بالايمان وما ذكرناه من تعريف الاسلام هو على وفق ما في المنار وغيره واعترضه القاني بان اثبات الصفات مما لا يتعلق به ايمان ولا كفر باتفاق المتكلمين وحديث الاعرابي يأتي حين قال اني رايت الهلال فقال عليه الصلاة والسلام اتشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله قال نعم فقال عليه الصلوة والسلام يا بلال اذن في الناس ان يصوموا غدا انتهى وانت خبير بان اثبات الصفات على ما ذهب اليه الاشاعرة وكذا نفيها على ما ذهبت اليه المعتزلة وغيرهم مما لا يتعلق به الايمان كما ذكره المتكلمون واما اثباتها بمعنى ان يوصف الله تعالى بها على الاجمال كقولنا الله عليم وله علم ورحيم وله رحمة وقوي وله قوة مما لا بد منه ونفيه كفر قال الله تعالى انزله بعلمه يختص برحمته من يشاء ان القوة لله جميعا ونحو ذلك من الاسماء والصفات مما لا ينكره اهل السنة والمعتزلة وقد عرفت ان المراد من التصديق المنطقي وهو احد قسمي العلم والعلم بحقيقة جل سلطانه غير واقع للبشر على ما عليه جمهور المحققين لما بينه في شرح المقاصد من ان ما يعلم منه سبحانه للبشر هو الوجود بمعنى انه كائن في الخارج والصفات بمعنى انه حي عالم قادر والسلوب بمعنى انه واحد اي ليس بجسم ولا عرض وما اشبه ذلك

والاضافات بمعنى انه خالق ورازق ونحوهما فالعلم به انما هو العلم بما هو عليه من الصفات والاسماء ويكتفى في ذلك بالاجمال لتعذر التفصيل وحديث الاعرابي اقوى شاهد على الاكتفاء بالبيان الاجمالي لان العلم بانفراد الله تعالى بالالوهية علم بصفة من صفات جليلة اجمالا والحاصل لا سبيل لنا الى العلم به سبحانه الا من حيث صفاته واسمائه تقدس وتعالى وليس نفي الصفات كما ذهب اليه اهل الاعتزال بمعنى سلبها عنه رأسا بمعنى انه ليس له سبحانه علم مثلا كيف وقد اضيفت اليه سبحانه فيما تلوناه من الايات ولا معنى لنسبة شيء الى شيء سوى ثبوته له بل معناه كما في المواقف ان ذاته تعالى يترتب عليها ما يترتب على ذات وصفة مثلا ذاتك ليست كافية في انكشاف الاشياء عليك بل تحتاج في ذلك الى صفة تقوم بها بخلاف ذاته تعالى فانه لا يحتاج الى صفة زائدة تكون موجودة في الخارج قائمة بها بل المفهومات منكشفة عليه تعالى باسرها لاجل ذاته قال بعض المحققين واحاطة الذات علما بجميع الاشياء على وجه التفصيل من غير توقف في ذلك على وجود امر آخر زائد عليها متحقق في الخارج كاف في اطلاق القول بتلك الصفة حتى ان بعض الحكماء قايل بان معنى كون الانسان عالما احاطة نفسه الناطقة بالمعلوم من غير وجود صفة زايدة انتهى فتبين ان اثبات صفة العلم مثلا له تعالى لا بد منه في الايمان لكن اثباتا اجماليا واما اثباته بمعنى انه صفة موجودة قايمة بذاته او بمعنى انكشاف الاشياء له سبحانه من غير واسطة شيء آخر فغير لازم في الايمان فتامل

فكافر او فاسق لا تقبل ... لذلك الصبي والمغفل

كذلك المعتوه ثم الثاني ... في الانقطاع تحت ذا نوعان

تفريع على الشروط المتقدمة فلا يقبل خبر الكافر لعدم الاسلام والفاسق لعدم العدالة وشرطها ان يكون ما فعله محرما في اعتقاده ولذا قال في المحرر واما شرب النبيذ واللعب بالشطرنج والكل متروك التسمية عمدا من مجتهد او مقلد فليس بفسق بفعله اثم نعم ولا يقبل خبر الصبي والمعتوه لعدم كمال العقل والمغفل وهو الذي اشتهرت غفلته لعدم الضبط واما الحرية والبصر وعدم الحد في القذف والعداوة فتختص بالشهادة ولا تشترط المذكورة فكان اصحاب النبي عليه الصلاة والسلام يرجعون الى الاز واج فيما

يشكل عليهم وقال عليه الصلوة والسلام خذوا ثلثي دينكم من هذه الحميرا يعني عايشة رضي الله عنها وقوله ثم الثاني اي الثاني من الاقسام الاربعة المختصة بالسند في الانقطاع اي انقطاع الحديث عن الرسول عليه الصلاة والسلام وهو نوعان كما قال ::

فظاهر وان هذا المرسل اي ليس ذا وسايط اذ ينقل

المرسل بفتح السين من الارسال وهو عدم التقييد فالمرسل في الاصطلاح ما لم يذكر راويه واسطة بينه وبين الرسول كما يقول قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم والسند بخلافه قال في التلويح وفي اصطلاح المحدثين ان ذكر الراوي الذي ليس بصحابي في جميع الوسايط فالخبر مسند فان ترك واسطة واحدة بين الراويين فمنقطع وان ترك واسطة فوق الواحد فمعضل بفتح الضاد وان لم يذكر الواسطة فمرسل ::

فاذ صحابيا يكون المرسل فذاك بالاجماع حقا يقبل
كالحكم في ثاني القرون عندنا وثالث القرون فيما بينا

يعني اذا كان المرسل بكسر السين صحابيا قبل بالاجماع ولا عبرة بخلاف من لا عبرة به ولا ما نقل عن الشافعي ان علم ارساله والصحابي من لقي النبي عليه الصلاة والسلام مسلما ومات على اسلامه وعند جمهور الاصوليين من طالت صحبته على طريق التتبع والاخذ عنه فهذا هو الصاحب عرفا ولذا لو حلف زيد انه ليس بصاحب عمرو وقد صحبه لحظة لا يحنث لان العرف يخصص الاسم بمن كثرت صحبته ولاحد لتلك الكثرة بتقدير ورد ذكر بعض المشايخ انها معتبرة بستة اشهر وبعض بسنة كذا في التحقيق وكذا الحكم في القرن الثاني والثالث وهم التابعون وتابعو التابعين عندنا وعند مالك واحمد وهو قول الاكثر وقال الشافعي ان تقوى باسناد او ارسال مع اختلاف البشيوخ او قول صحابي او اكثر العلما او عرف انه لا يرسل الا عن ثقة قبل والا لا ثم المرسل على اربعة اوجه الاول ما ارسله الصحابي والثاني ما ارسله القرن الثاني والثالث وهما مقبولان كما بينا والثالث ما ارسله العدل في كل عصر والرابع ما ارسل من وجه واسند من وجه كما اشار الى الاخيرين بقوله ::

اما الذي من دونهم فينقل فيه خلافهم واما المرسل
من وجه ان بما سواه اسندا فذاك عند الاكثرين سردا

يعني ان المرسل من هو دون من ذكرنا فاختلفوا فيه فهو مقبول عند الكرخي غير مقبول

عند

عند ابان واما الذي ارسل من وجه واسند من وجه فمقبول عند الاكثرين اطلق فشمل ما اذا اسنده المرسل او غيره اما الاول فلاحتمال انه سمع الحديث ونسي المروي عنه وهو يجزم السماع يقينا فارساله اعتمادا عليه ثم تذكره فاسنده ثانيا وبالعكس فلا يقدح ارساله في اسناده واما الثاني فلان عدالة المسند تقتضي القبول وارسال المرسل لا يقتضي عدم قبول اسناد المسند لجواز ان يكون المرسل سمعه مسندا فلا يقدح ارساله في اسناد الآخر ثم القسم الثاني من الانقطاع وهو الباطن وذلك اما لامر يرجع الى نفس الخبر لكونه معارضا للكتاب او الخبر المتواتر او المشهور او لكونه شاذا فيما يعم به البلوى واما لامر يرجع الى نفس الناقل لفقد احد الشروط واما لامر غير ذلك كاعراض الصحابة عنه وقد اشار الى تفصيله بقوله ::

وباطن فان لفوت الشرط فهو على ما قد مضى بالضبط

يعني اذا كان الانقطاع لفوات شرط من الشروط المذكورة فهو على ما بيناه من عدم القبول كخبر المعتوه والصبي والمغفل وخبر الفاسق والمستور والمبتدع الذي لم يكفر ::

وان يعرضه على الاصول اذ بان ذا يخالف النقول
في الذكر او في السنة المعروفه او قصة مشهورة بوصفه
كذا اذا ما اعرض الصدر الاول عنه فذا المردود ما به عمل

يعني اذا كان بعرضه على الاصول وهو راجع الى نفس الخبر بان خالف الكتاب كحديث فاطمة بنت قيس لا نفقة لمبتوتة لمخالفته للكتاب وهو قوله سبحانه وتعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم اذ المراد اتفقوا عليهن من وجدكم بدليل قراءة ابن مسعود رضي الله تعالى عنه اسكنوهن من حيث سكنتم وانفقوا عليهن من وجدكم وقراءته مسموعة منه عليه الصلوة والسلام او لمخالفته للسنة المشهورة كحديث شاهد ويمين بخلاف المشهور وهو البينة على المدعي واليمين على من انكر فانه حصر جنس البينة على المدعي وجنس اليمين على المنكر فلا يجوز الجمع بين الشاهد واليمين على المدعي او لمخالفته لحادثة مشهورة بان ورد فيما اشتهر من الحوادث وعمت به البلوى كما روي ابو هريرة رضي الله تعالى عنه انه عليه الصلوة والسلام كان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم في الصلوة فانه لما شذ مع اشتهار الحادثة لم يعمل به لان شهرة الحادثة تقتضي ما به يثبت حكم الحادثة وكذا اذا اعرض عنه الصدر الاول وهم الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين كحديث الطلاق بالرجال والعدة بالنساء فانهم مع اختلافهم في ان الطلاق

هل هو معتبر بحال النساء كما هو المذهب عندنا او بحال الرجال كما ذهب اليه جماعة
لم يحتجوا بهذا الحديث فكان مردودا ::

:: ثالثها بيان موضع الخبر اعني محله الذي له صدر
:: فكان حجة بذاك تعتبر فان تكن لله حقا فالخبر
:: يكون حجة هنا مطلوب وخالف الكرخي في العقوبه

اي الثالث من الاقسام المختصة بالسنن في بيان موضع خبر الواحد اي الموضع الذي جعل خبر
الواحد حجة فيه سواء كان خبرا عن النبي عليه الصلاة والسلام او عن غيره والمراد من حقوق الله
تعالى ما تعلق نفعه بالعامة عبادة او معاملة او عقوبة سواء كان خالصا او تعلق به حق العباد
ايضا لتدخل حد القذف والقصاص فخبر الواحد يكون حجة فيه لما تقدم من الدلائل على قبول خبر
الواحد من غير اشتراط العدد وخالف الكرخي في العقوبات وقال انها لا تثبت بخبر الواحد لان
الحدود تندرئ بالشبهات ولنا ان المراد بها الشبهة المشبهة في نفس السبب لا المثبت وخبر الواحد
يفيد غالب الظن وهو كاف للعمل به حتى ان ابا يوسف ومحمدا رحمهما الله تعالى اوجبا حد الزنا
في اللواطة بدلالة النص في الزنا ثم ما جعل فيه الخبر حجة خمسة انواع الاول ما كان حقا لله تعالى
مما ليس بعقوبة والثاني ما كان حقا له تعالى مما هو عقوبة كما بينا والثالث ما اشار اليه بقوله

:: وان يكن للعبد حقا ضمنا تحض الالزام فهو ههنا
:: كساير الاخبار فيه يشترط ما كان شرطها على ذاك النمط
:: فالشرط ايضا ههنا التعدد كذا ولاية ولفظ اشهد

يعني اذا كان موضع الخبر من حقوق العباد وهي ما كان نفعه عايدا الى واحد بخصوصه متضمنا
محض الالزام كالبيوع والاملاك المرسلة من غير ذكر السبب وكالنكاح والطلاق والعتاق فانه
يشترط في ذلك ساير شرائط الاخبار من العقل والبلوغ والضبط والعدالة والاسلام والشهادة
على المسلم وشرط التعدد رجلان او رجل وامرأتان في غير الحدود والقصاص واما الزنا
فالشرط اربعة رجال وفي بقية الحدود والقصاص رجلان وفي الولادة والبكارة في عيوب
النساء امرأة واحدة وكذا يشترط لفظة الشهادة فلو قال اعلم واتيقن لا تقبل ولذا لا تقبل
شهادة الاخرس واما شهادة المرأة فيما لا يطلع عليه الرجال فخارجة عن اشتراط التعدد
ولفظ الشهادة ذكره الزيلعي والمراد بالشرط ما لا بد منه فيعم الركن اذ لفظ الشهادة ركن

وشرطه

وشرط التفسير ايضا فلو قال اشهد مثل شهادته لا تقبل كما في الخلاصة ويشترط الولاية
اي الحرية فلا شهادة للعبد وقت الاداء ولو مكاتبا او مدبرا او ام ولد قال في التوضيح والشهادة
بهلال الفطر من هذا القسم لما فيه من خوف التزوير يعني بخلاف الصوم ومن هذا القسم الاخبار
بالحرية في الامة فان حرمة الفرج وان كانت من حقوق تعالى لكن ثبوتها مبني على زوال الملك الذي
هو حق العبد بخلاف الاخبار بحرمة الطعام والشراب حيث يثبت بخبر الواحد لان المحل والحرمة
فيما سوى البضع مقصود بنفسه ولذا يثبت الحل بزوال ملك المحل في الطعام المباح وتثبت الحرمة
مع قيام ملك المحل كما اذا اخبره عدل بان اللحم في يد مجوسي يحرم عليه الاكل مع بقاء ملكه حتى
لم يكن له الرجوع على بايعه فالاخبار به اخبار بامر ديني ومن هذا القسم الاخبار بالرضاع
فلا يثبت الا بشهادة رجلين او رجل وامرأتين لان ثبوت الحرمة لا يقبل الفصل عن زوال الملك في
باب النكاح وابطال الملك لا يثبت الا بشهادة رجلين بخلاف الاخبار بحرمة اللحم لان حرمة
التناول تقبل الفصل عن زوال الملك فاعتبر اراد بيانا كذا في الهداية من الرضاع وذكر
في الكراهة ان هذا اذا كان الاخبار بقاطع مقارن واما بالقاطع الطاري فيقبل خبر الواحد
كما اذا كانت المنكوحة صغيرة فاخبر الزوج انها ارتضعت من امه او اخته فانه يقبل قول
الواحد فيه لان القاطع طاري على العقد والاقدام الاول يدل على انعدامه فلم يثبت المنازع
بخلاف ما اذا كانت المنكوحة كبيرة لانه اخبر بفساد مقارن للعقد والاقدام على العقد
دل على صحته وانكار فساده فيثبت المنازع وقد استفيد من تعليلهم لعدم قبوله في الرضاع
ما فيه من ابطال الملك انه لو اخبر عدل قبل النكاح بالرضاع تثبت به الحرمة صرح به قاضي
خان كما نقله ابن نجيم والرابع ما اشار اليه بقوله ::

:: وحيث لا الزام فيه فالخبر من واحد له ثبوت معتبر
:: ويشترط التمييز لا محاله وليس شرطا ههنا العداله

يعني اذا كان محل الخبر لا الزام فيه اصلا فانه يثبت باخبار الاحاد وذلك كالوكالة
والمضاربات في التجارة والرسالات في الهدايا والودايع والامانات اذ لا الزام فيها اذ
هي بطريق التخيير فيشترط فيها خبر كل مميز عدلا كان او غير عدل صبيا كان او بالغا
كافرا كان او مسلما حتى اذا اخبره صبي مميز او كافر او فاسق ان فلانا وكله او ان
مولاه اذن له في التجارة جاز له ان يشتغل بالتصرف بناء على خبره وذلك لوجوه ثلاثة احدها

عموم الضرورة الداعية الى سقوط الشرايط المذكورة سوى التمييز فان الانسان قل ما يجد المستجمع لتلك الشرائط في كل زمان ومكان يبعثه الى وكيله او غلامه ولا دليل مع السامع يعمل به سوى هذا الخبر فلو شرط الجميع لضاق الامر على الناس وتعطلت المصالح فسقط اشتراطها للضرورة وثانيها ان اعتبار هذه الشروط لترجيح جانب الصدق في الخبر ليصلح للالزام والتعرف هنا غير لازم فلا حاجة الى اعتبارها وثالثها ان هذا حالة مسالمة وانما احتيج الى الشرايط في المنازعة المؤدية الى التزوير والتلبيس فسقط اعتبارها عند المسالمة حتى لو اخبر ان هذا العبد لي وانه كان غصبني بين فلان فتاب من غصبه ورده جاز للسامع ان يعتمد على خبره ويشتريه منه اذا وقع في قلبه صدقه لان الرد بعد التوبة ليس بسبب للضمان بخلاف ما لو قال اخذته منه فليس للسامع الاعتماد لانه يشير به الى المنازعة اذ الاخذ بسبب الضمان ذكره القاني ثم اشار الى الخامس بقوله ؎

؎ وان يوجد دون وجه ملزما فواحد الاثنين قد تحتما
؎ تعدده هنا او العدالة عند الامام الخبر لا محاله

يعني اذا كان محل الخبر فيه الزام من وجه دون وجه تحتم احد الامرين اما العدد او العدالة عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى فلا يقبل خبر الفاسق والمستور الواحد عملا بالشبهين لان شبهة الالزام يوجب اشتراطها وعدمه يوجب عدمه فقلنا باشتراط احدهما وقالا لا يشترط سوى التمييز لانه من المعاملات والخلاف في الخبر العدولي اما الوكيل والرسول فلا يشترط فيهما الا التمييز لان عبارتهما عبارة الموكل والمرسل وهذه خمسة مسايل ذكرها محمد رحمه الله تعالى عزل الوكيل وحجر المأذون والاخبار للمسيد بخيانة عبده والشفيع بالبيع والمسلم الذي هاجر الينا بالشرايع وقاس المشايخ عليها اخبار البكر بالنكاح كما في فتح القدير وزاد في الظهيرية الاخبار بالعيب كما اذا اخبر عدل بان هذه العين معيبة فاقدم على شرائها فانه يكون رضا بالعيب وان كان المخبر فاسقا وقد يزاد ثامنة وهي فسخ الشركة والمضاربة وقد يقال انها من قبيل عزل الوكيل وجه كونه الزاما في العزل والحجر والفسخ انه يبطل عمله في المستقبل وليس بالزام من حيث ان الموكل او المولى يتصرف في حقه والالزام في البكر بفساد النكاح عليها المقتضي لمنعها من التزوج في المستقبل وعدم من حيث انها يمكنها فسخه وقت الاخبار وفي الشفيع يلزم

سقوط

سقوط الشفعة على تقدير سكوته لا على تقدير الطلب والسيد على تقدير عتق الجاني يلزم الارش لا على تقدير عدمه والمسلم الذي لم يهاجر يلزم القضاء على تقدير عدم الاداء على تقدير

؎ ورابع الاقسام في نفس الخبر ذا اربع اقسام عند النظر

الخبر جمله دالة على مطابقة خارج واما عدمها فليس من مدلوله ولا محتمل لفظه وانما يجوز العقل ان مدلوله غير واقع كما حققه العلامة في المطول والاشاعرة لا دلالة لها على مطابقة خارج ولا حكم فيها بمعنى ادراك انه النسبة واقعة او لا مما يأتي من تقسيم الخبر فليس باعتبار الوضع بل باعتبار الخارج ؎

؎ فمنه يحيط علمنا بصدقه مثل النبي اذ حكا بنطقه
؎ وما يحيط علمنا بكذبه كما ادعى فرعون شأن ربه
؎ وما على السواء اي للصدق والكذب كالاخبار من ذي العتق

اي فمنه يحيط العلم بصدقه كاخبار الانبياء عليهم الصلوة والسلام ومنه يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية ومنه يحتمل الصدق والكذب على السواء كخبر الفاسق فيجب التوقف فيه قال الله تعالى اذا جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وقد تقدم انه لا يتوقف في خبره فيما لا الزام فيه ؎

؎ وما يكون راجحا في ذا النمط كالعدل اذ يحوي شروطا اشترط

اي فمنه ترجح صدقه على كذبه كخبر العدل المستجمع للشروط السابقة يجب العمل بقوله والمقصود ههنا بيان كيفية السماع والضبط والتبليغ كما اشار الى ذلك بقوله ؎

؎ ثم لذا النوع هنا جوانب ثلاثة فللسماع جانب
؎ فان يكن من جنس الاستماع فذا عزيمة بلا نزاع
؎ وذا بان يتلى على المحدث كذا عليك ان تلى فحدث

يعني اذا كان من جنس السماع فهو عزيمة اي اصل وهو على اربعة اقسام اما ان يتلى على المحدث بكسر الدال ويتلى بالبناء للمجهول فيشمل قراءة الراوي على الشيخ او قراءة غيره وهو يسمع واطلقه فشمل ما اذا اعترف الشيخ او سكت بلا مانع لان العرف انه تقرير واطلق في القراءة فشمل قراءة من كتاب او حفظ ومثله ان تلاه المحدث عليك من كتاب او حفظ واختلف في اي النوعين ارجح فرجح الاكثر الثاني فانه طريقته عليه الصلوة والسلام ورجح ابو حنيفة رحمه الله تعالى الاول لزيادة عناية بنفسه من زاد ضبطا للمتن والسند وعن ابي حنيفة انهما سيان فان حدث من حفظ

كذا اليك بالكتاب ان كتب ... اذا يكون ذا على رسم الكتب
محررا حدثني فلان ... على الذي جرى عليه الشان
فان يصل هذا الكتاب مني ... فافهم وحرث الحديث عني
فذاك كالخطاب والرسالم ... تعد مثله بهدى الحاله

يعني كذلك اذا كتب المحدث اليك كتابا على رسم الكتب وهو ان يكون مختوما بختم معروف معنونا يعني يكتب قبل التسمية من فلان بن فلان الى فلان بن فلان ثم يبدأ بالتسمية ثم بالثناء ويذكر فيه حدثني فلان عن فلان على ما جرى به شأنهم يعني الى ان قال عن النبي صلى الله عليه وسلم ويذكر متن الحديث ثم يقول فيه اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عني بهذا الحديث والاسناد فهذا الكتاب من الغايب كالخطاب وكذلك تعد الرسالة مثل الكتاب على هذا النهج فان الرسالة من الغايب كالكتاب في جواز الرواية وذلك ان يقول المحدث للرسول بلغ عني فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث فلان بن فلان ويذكر اسناده فاذا بلغك رسالتي هذه فاقرؤه عني بهذا الاسناد

كل يكون واضح المحجه ... اذا يكون ثابتا بالحجه

يعني يكون كل من الكتاب والرسالة واضح الطريقة خلفا عن النوعين الاولين اذا ثبت بالحجة اي بالبينة كما في كتاب القاضي وعند العامة لا حاجة الى البينة بل يكفي ان يكون المكتوب اليه عارفا بخط الكاتب ويغلب على ظنه صدق المرسول قال في التحرير وضيق ابو حنيفة بالبينة ولا يلزم كتاب القاضي لاختلاف الداعيه فيه قال في التوضيح والمختار في الاولين ان يقول حدثنا وفي الاخيرين اخبرنا

وهي تكون بالاجازه ... بلا استماع ثم ان اجازه
سماع لا كتابه اياه ... فذاك ان يعلم بما حواه
صحت والا لم تصح ههنا ... وجائب للحفظ كما قد بينا

هذا هو القسم الثاني من قسمي طرق السماع وهو الذي لا استماع فيه كالاجازة وهو ان يقول المحدث لغيره قد اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب الذي حدثني به فلان او جميع مسموعاتي ان كان عندك وبيعين اسناده والمناوله وهي ان يعطي الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد فيقول هذا كتابي وسماعي عن شيخي فلان وقد اجزت لك ان تروي عني هذا والمناوله تاكيد للاجازه لان مجرد المناوله بدون الاجازة غير معتبرة والاجازة بدونها معتبرة وتجوز الاجازة

لمعدوم

لمعدوم كقوله اجزت لفلان ولمن يولد له ما تناسلوا ثم المجاز له ان كان عالما بما في الكتاب الذي اجازه روايته تصح الاجازة والا اي ان لم يكن المجاز له عالما بما في الكتاب فلا تصح الاجازة بالاتفاق ولو اجاز المجاز له بان يقول اجزت لك مجازاتي فالصحيح انه جايز وقوله وجائب للحفظ مبتدا خبره قوله

عزيمة اي ما الى الاداء ... يكون محفوظا بلا امتراء

هذا هو الطرف الثاني من الاطراف الثلاثة المتعلقة بنفس الخبر وهو طرف الحفظ وهو نوعان عزيمة وهو ان يحفظ المسموع من وقت السماع الى وقت الاداء والنوع الثاني رخصة كما قال

ورخصة اذا الكتاب يعتمد ... فان تذكر الذي له يحد
فذاك حجة بلا كلام ... وحيث لا فلا لدى الامام

يعني الرخصة ان يعتمد الكتاب قال في التوضيح واما الكتاب فقد كان رخصة فانقلب عزيمة في هذا الزمان صيانة للعلم فان نظر في الكتاب وتذكر ما كان مسموعا صار كما انه حفظ الى وقت الاداء فان التذكر كالحفظ يكون حجة سواء كان خطه هو بخط رجل معروف او مجهول كما في التوضيح وحيث لم يتذكر حين نظر فيه فلا يكون حجة لعدم حل الرواية فلا تحل الرواية والعمل عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى سواء كان خطا او خط الثقة تحت يده او بدا منه وعلى هذا رواية الشاهد خطه في الصك فان تذكر حل له ان يشهد والقاضي في السجل

وجائب الاداء والعزيمه ... بما هنا اداؤه معلومه
باللفظ والمعنى بغير ما خلل ... ورخصة اذا بمعناه نقل

يعني والطرف الثالث طرف الاداء والعزيمة فيه ان يؤدي على الوجه الذي سمع للفظه ومعناه من غير تغيير لقوله عليه الصلوة والسلام نضر الله وجه امرء سمع منا مقالة فوعاها واداها كما سمعها فرب حامل فقه الى غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه وللترك بنظم الشريف والحديث لبيان الافضلية والرخصة ان ينقل بمعناه لان الضرورة داعية اليه لاجل النسيان ولما روي ان الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين قالوا يا رسول الله انا نسمع منك الحديث ولا نقدر على تاديته كما سمعناه قال اذا لم تحلوا حراما ولم تحرموا حلالا واصبتم المعنى فلا باس به ولاتفاق الصحابة على قولهم امرنا رسول الله بكذا ونهانا عن كذا ولم ينقلوا اللفظ الذي تلفظ به النبي صلى الله عليه وسلم

واذ يكون محكما لا يحتمل سواه بالمعنى يجوز ان نقل
لمن له في اللغة التبصر فان فيه يومن التغير

اي اذا كان الحديث محكما لا يحتمل غيره يجوز نقله بالمعنى لمن له تبصر في وجوه اللغة لانه لما لم يختلف معناه يومن فيه من التغيير بالزيادة والنقصان اذا نقله بعبارة اخرى

واذ يكون ظاهرا و يحتمل سواه لم يجز بمعنى ان نقل
الا لمن هو الفقيه المجتهد لعلم بكل ما به قصد

يعني واذا كان الحديث ظاهرا يحتمل سواه اي سوى معناه بان كان عاما يحتمل الخصوص او حقيقة يحتمل المجاز فلا يجوز نقله بالمعنى الا للفقيه المجتهد وهو من ضم الى علم اللغة العلم بالشريعة وطريق الاجتهاد لانه يعلم المقصود فيقع الامن عن الخلل

وما يكون من جوامع الكلم او مشكلا او مجملا فما علم
او اذا اشتراك لم يجز للكل النقل بالمعنى بغير فصل

جوامع الكلم هي الفاظ يسيرة جامعة لمعان كثيرة لا يقدر غيره عليه الصلاة والسلام على تاديته تلك المعاني بعبارته كقوله عليه الصلوة والسلام الخراج بالضمان والاضرار ولا ضرار في الاسلام والغرم بالغنم فما كان من جوامع الكلم او مشكلا او مشتركا او مجملا لا يجوز نقله بالمعنى للكل من غير فرق بين المجتهد وغيره اما في جوامع الكلم ففيه اختلاف عندنا فاختار فخر الاسلام المنع وهو الاحوط لانه لا يؤمن الغلط فيما لا حاطة بمعان يقصر عنها عقول غيره واما في المشكل والمشترك فلانه لا يفهم معناه الا بتاويل وتاويله لا يكون حجة على غيره وكلامنا في الحجة متاولا قوله عليه الصلاة والسلام الطلاق بالرجال فانه يحتمل ايجاد الطلاق واعتبار الطلاق فتاويله باحدهما ونقله به لا يكون حجة واما المجمل فلا يفهم مراده الا من جهة الراوي

اما اذا المروي عنه ينكر رواية كذا اذا لا يذكر
كذاك بعد ما روى اذا عمل خلافها و اللفظ ليس يحتمل
اذ يكون ساقطا به العمل واذ يكون قبل ما روى حصل
كذا اذا ما كان تاريخ العمل هناك مجهولا فما رجح حصل
فان يعين منه بعض ما احتمل فانه لم يمتنع به العمل

شروع في بيان الطعن في الحديث من جهة الراوي وغيره فاذا انكر الراوي الرواية مطلقا سواء كان مكذبا بان قال ما رويت لك هذا الحديث قط او كذبت علي او انكر انكارا متوقفا بان قال لا اذكر اني رويت لك هذا الحديث او لا اعرفه وقد اتفقوا على سقوط الرواية بالاول لانه كلا منهما مكذب للآخر وهما على عدالتهما اذ لا يبطل الثابت بالشك واختلفوا في الثاني فاختار فخر الاسلام والقاضي ابو زيد والسرخسي السقوط كما هنا وقيل لا تسقط وهو نوع اختلاف منهما في الشاهدين اذا شهد على القاضي بقضية وهو لا يتذكرها فرده ابو زيد وتبعه محمد كذا يسقط اذا عمل بخلافه بعد الرواية بما هو خلاف يبقين بان لا يحتمل ان يكون مرادا ثم الجرح يسقط العمل به كحديث عايشة رضي الله تعالى عنها ايما امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثم زوجت بعده ابنت اخيها عبد الرحمن وهو غايب وكحديث ابن عمر في رفع اليدين في الركوع قال مجاهد صحبت ابن عمر عشر سنين فلم اره يرفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح كذا في التوضيح فان كان العمل بخلافه وقبل الرواية او لم يعرف تاريخه بان كان مجهولا فالجرح لانه في الاول كان مذهبا لم يترك وفي الثاني وقع الشك في سقوط فيحمل على ان العمل قبلها فان عين الراوي بعض محتملاته بان كان اللفظ عاما فحمله على معنى خاص او مشتركا فحمله على احد معنييه فانه لا يمتنع العمل به اي بظاهر الحديث فان تاويله لا يكون حجة على غيره فجاز الغزو ان يعمل بما رواه وذكر فخر الاسلام لهذا الاصل مثالين احدهما لنا والآخر للشافعي ليفيد ان هذا الاصل متفق عليه فالاول حديث ابن عمر رضي الله تعالى عنه المتبايعان بالخيار ما لم يفترقا فانه يحتمل تفرق الابدان وتفرق الاقوال وحمله ابن عمر على الاول وهو بعض المشترك فلا يحتمل الاحتمال بتاويله فخالفناه والثاني حديث ابن عباس من بدل دينه فاقتلوه فقال ابن عباس لا تقتل المرتدة فخالفنا الشافعي في الخيار بظاهر الحديث لا بتاويل ابن عمر وخصصنا حديث ابن عباس بالنهي عن قتل النساء مطلقا لا لتخصيص ابن عباس كذا نقل عن التقرير

كلما اقتاعه عن العمل كما خلافه به الجرح حصل

يعني اذا امتنع الراوي عن العمل به كان مثل العمل بخلافه فيبطل حجيته

وواحد الصحب اذا ما يعمل خلاف فالطعن فيه يحصل
اذ الحديث ظاهر لا يحتمل خفاءه على اولئك الاول

شروع فى بيان الطعن من غير الراوي وهو نوعان طعن فى الصحابة وطعن من ائمة الحديث
فالاول مثل حديث عباده بن الصامت رضى الله تعالى عنه انه عليه الصلوة والسلام قال البكر
بالبكر جلد مائة وتغريب عام تمسك به الشافعي رحمه الله تعالى وجعل النفي الى موضع مدة السفر
من تمام الحد ولم يجعل ايمتنا رضوان الله تعالى عليهم به لان عمر رضى الله عنه نفى رجلا فالتحق
بالروم مرتدا فحلف ان لا ينفى احدا ابدا فلو كان النفي حدا لما ترك فعرفنا ان ذلك بطريق
السياسة وعلمنا ان الحديث لا يخفى عليهم لان اقامة الحد مفوض الى الائمة ومبنى على الشهرة
ومثال الحديث الذي من جنس ما يحتمل الخفا حديث القهقهة فى الصلوة رواه زيد ابن خالد
الجهني وروي ان ابا موسى الاشعري رضى الله تعالى عنه لم يعمل بحديث القهقهة وذلك
لا يوجب جرحا لانه من المجتهدات النادرة فاحتمل الخطا على ابى موسى واشار الى الثاني بقوله

ومن ائمة الحديث ان صدر ... فى الراوي طعن منهم لا يعتبر
الا اذا مفسرا هذا اتفق ... وكونه جرحا عليه المتفق
ان كان من بالنصح اشتهر ... لا عن تعصب وبعض واصدر

يعني ان صدر من ائمة الحديث طعن فى الراوي مبهم بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر
او مجروح او راويه متروك الحديث او غير عدل فانه لا يجرح الراوي لان العدالة اصل فى
كل مسلم نظرا الى العقل والدين لا سيما الصدر الاول فلا يترك بالجرح المبهم لجواز ان يعتقد
الجارح ما ليس بجرح جرحا لكن اذا وقع مفسرا بما هو جرح متفق عليه فانه يكون جرحا فلا
جرح بالافعال المجتهد فيها كشرب النبيذ واللعب بالشطرنج والجرح الفاظ كالكذاب
ووضاع ونحوه ثم الجرح انما يعتبر من اشتهر بالنصح للدين والمسلمين دون المتعصب
والبغض كطعن المحدثين فى اهل السنة والجماعة وكطعن من ينتحل مذهب الشافعي
على مذهب اصحابنا المتقدمين كما ذكر فخر الاسلام وقد شرطوا لصحة امامة الشافعي
بالحنفي شروطا منها ان لا يكون متعصبا كما ذكره الزيلعي وظاهره ان التعصب فى الدين
كفر والا فالاقتداء صحيح وفى فتح القدير ان المتعصب فسق يعني فلا يمنع صحة الا اقتداء
ابن نجيم **من اجل ذاك الطعن بالتدليس فى ذاك لم يجرح ولا التدليس**

التدليس لغة كتمان عيب السلعة عن المشتري وفى اصطلاح اهل الحديث كتمان انقطاع
او خلل فى اسناد الحديث مثل ان يقول حدثني فلان عن فلان ولا يقول قال حدثني

فلان وهو معنعنة فقد عد بعض الناس الاسناد المعنعن من قبيل المرسل والمنقطع حتى
يتبين اتصاله بغيره فالصحيح انه ليس بجرح لانه يوهم شبهة الارسال وحقيقة الارسال
ليس بجرح فشبهته اولى والتدليس ان يكنى عن راوى الاصل وهو المروي عنه ولم يذكر اسمه
الذي عرف به ولم ينسبه الى ابيه او قبيلته وانما لم يكن جرحا لان الكناية عن الراوي لا باس
بها صيانة له عن الطعن فيه وصيانة للطاعن عن الوقوع فى الغيبة واختصارا فى الكلام فلا
جرح **وليس بالجرح هنا ان يركضا ... مركوبه كالمزح لا تعرضا**
او ان يكون سنه حديثا ... لا سيما ان يروي الحريثا
كذاك انام يعتد الروايه ... او يكثر الفقه مع الدرايه

اي ان اركض الدابة وهو حثها على العدو لا يصلح جرحا لانه من اسباب الجهاد وكذلك
المزاح لانه امر ورد به الشرع لانه عليه الصلوة والسلام كان يمازح ولا يمازح الا حقا وكذا
حداثة السن وهو الصغر عند التحمل لان كثيرا من الصحابة كانوا يروون فى حداثة سنهم بشرط
الاتقان عند التحمل فى الصغر والعدالة عند الاداء بعد البلوغ ولا يخفى ما فى لفظ الحديث
من الجناس التام وكذا عدم اعتبار الرواية لا يوجب جرحا لان المعتبر الاتقان فان ابا
بكر رضى الله تعالى عنه لم يكن معتادا بالرواية وكذا استكثار مسايل الفقه كما ذكر بعض
المحدثين فى حق ابى يوسف رحمه الله تعالى انه كان اماما حافظا الا انه اشتغل بالفقه
وهو لا يصلح جرحا لان ذلك دليل الاجتهاد ودقة الذهن

فصل فى التعارض

هو لغة التمانع واصطلاحا اقتضاء احد الدليلين ثبوت امر والآخر انتفاءه فى محل
واحد فى زمان واحد اذا تساويا فى القوة كما فى الآيتين او زاد احدهما على الآخر بوصف
هو تابع واحترز باتحاد المحل عما يقتضي حل المنكوحة وحرمة امها مثلا وباتحاد الزمان
عما يقتضي حل المنكوحة قبل الحيض وحرمتها عند الحيض واحترز بالقيد الاخير عما
اذا كان احد الدليلين اقوى بالذات كالنص مع القياس اذ لا تعارض بينهما واشترط
فى الوصف ان يكون تابعا لانه اذا قوي احدهما على الآخر بما هو غير تابع كالنص
بالنسبة الى القياس فلا يقال ان هنا تعارضا ليطلب الترجيح بل يجب العمل بالنص

قال صاحب التوضيح اذا ورد دليلان ان يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه الآخر في محل واحد في زمن واحد فان تساويا قوة او كان احدهما اقوى بوصف هو تابع بينهما معارضة والقوة المذكورة رجحان وان كان اقوى بما هو غير تابع فلا يسمى رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس مع قوله عليه الصلوة والسلام زن راجح والمراد الفضل القليل لئلا يلزم الربا في قضاء الديون فيجعل ذلك عفوا لانه لقلته في حكم العدم بالنسبة الى المقابل والعمل بالاقوى وترك الآخر واجب في الصورتين اى فيما اذا كان احدهما اقوى بوصف هو تابع وفيما اذا كان احدهما اقوى بوصف غير تابع ثم قال اعلم ان الاقسام ثلاثة الاول ان يكون احد الدليلين اقوى من الآخر بما هو غير تابع كالنص مع القياس والثاني ان يكون احدهما اقوى بوصف غير تابع كخبر الواحد الذي يرويه عدل فقيه مع خبر الواحد الذي يرويه عدل غير فقيه والثالث ان يكون متساويين قوة ففي القسمين الاولين العمل بالاقوى وترك الآخر واجب واما الثالث فسيأتي ثم قال فالمعارضة يختص بالقسم الثاني والثالث اما الاول فمعزل عنها وان كان العمل بالاقوى واجبا لكن لا يسمى هذا ترجيحا والترجيح انما يكون بعد المعارضة فيختص الترجيح بالقسم الثاني اشتهى والفرق بين التعارض والتناقض ان التناقض يوجب بطلان نفس الدليل والتعارض يوجب ثبوت الحكم من غير تعرض للدليل وان كان كل منهما مستلزما للآخر فيشترط في تحقيق التعارض كل ما لا بد منه في تحقق التناقض وانتصارهم على ذكر اتحاد المحل والزمان زيادة توضيح وتنصيص على ما هو ملاك الامر في باب التناقض فانه كثيرا ما يندفع الترجيح باختلاف المحل والزمان كما ذكره المحقق التفتازاني في التلويح

ثم التعارض المدّعى بين الحجج يكون فيما بينها ولا حرج
فما بنفس الامر من معارضه بل لجهلنا تكون عارضه

يعني لا تعارض في نفس الامر بين ادلة الشرع لانه دليل الجهل والشارع منزه عنه فلا معارضة في نفس الامر وانما هي عارضة بالنسبة الينا لجهلنا بالتاريخ والنسوخ فيتوهم التعارض ولا تعارض في نفس الامر فاذا ورد تعارض صورة فان علم التاريخ كان المتاخر ناسخا للمتقدم والا يطلب المخلص فيجمع بينهما ما امكن ويسمى عملا بالشبهين

والا

والا فالتكافي ثم المعارضة كما تقدم نوعان معارضة ولا ترجيح ومعارضة مع الترجيح لان الدليلين اللذين يدل كل منهما على انتفاء ما اثبته الآخر اما ان يتساويا وهو النوع الاول او يزيد احدهما على الآخر بما هو بمنزلة التابع وهو النوع الثاني واما اذا زاد بوصف غير تابع كالنص مع القياس فلا معارضة ولا ترجيح وقد تختص المعارضة بالنوع الاول لانه المحتاج الى النظر دون الثاني لوجوب العمل بالراجح كما تقدم وعليه قوله

وركنها كما ترى تقابل في حجتين بالسواء حاصل

اي ركن المعارضة كما ستعلم تقابل حاصل في حجتين متساويتين اي لا رجحان لاحدهما وهذا كما قال في المنار فركن المعارضة تقابل الحجتين على السواء لا مزية لاحدهما وقوله لا مزية لاحدهما تاكيد وجعله تاسيسا لاخراج النوع الثاني او ادخال كما فعله بعض الشارحين تكلف والمراد بالركن ما تقوم به المعارضة

والشرط الاتحاد في المحل والوقت ثم لحكم هذا الفصل

اي يشترط في المعارضة اتحاد المحل والوقت كما قد مناه وقد تقدم ايضا انه يشترط في تحقق التعارض ما يشترط في تحقق التناقض واذ الاقتصار على ذكر هذين الشرطين للتنصيص على ما هو ملاك الامر في التناقض وليس المراد باتحاد الزمان في التناقض زمان التكلم بالقضيتين وانما المراد زمان نسبة القضيتين حتى لو قيل في زمان واحد زيد قايم الان زيد ليس بقايم غدا لم يكن تناقضا ولو قيل زيد قايم وقت كذا ثم قيل بعد سنة انه ليس بقايم في ذلك الوقت كان تناقضا والمقصود هنا ان الدليلين انما يتعارضان بحيث يحتاج الى مخلص اذا لم يعلم تقدم احدهما على الآخر اذ لو علم كان المتاخر ناسخا للمتقدم ولا شك ان الدليلين المتدافعين لا يصدران من الشارع الا كذلك كما في التلويح وقوله ثم حكم هذا الفصل اي فصل المعارضة وهو مبتدا خبره قوله

ان للصير السنة السنيّه ان بين ايتين ذي القضيه

اي حكم التعارض انه ان وقع بين آيتين فالمرجع السنة فيرجع اليها وكذا اذا وقع بين آية وآيتين اذ لا ترجيح بكثرة الادلة مثال ما وقع بين آيتين قوله تعالى فاقرؤا

ما تيسر منها القرآن وقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا تعارضا في قراءة المقتدي فصرنا الى قوله عليه الصلوة والسلام من كان له امام فقراءة الامام له قراءة ولا يعارض ذلك قوله عليه الصلوة والسلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب لانه يحتمل ان يكون لنفي الفضيلة كذا نقل في التقرير

وبين سنتين فالاقوال ... مما عن الصحب اتى المآل
او القياس ثم ان عز حصل ... فبالاصول كان ثمة العمل

يعني اذا حصل تعارض بين السنتين فالاقوال عن الصحابة الكرام هي المآل يفزع اليها ان وجدت فان لم توجد فالرجوع الى القياس فكلمة او بينهما هنا وفي المنار للتنويع لا للتخيير والحاصل انه اذا ورد نصان متناقضان فالسبيل فيه طلب التاريخ فان علم التاريخ وجب العمل بالمتاخر لكونه ناسخا للمتقدم وان لم يعلم ولم يكن للجمع بينهما سقط حكم الدليلين واذا تساقطا وجب المصير الى دليل آخر يمكن به اثبات الحكم لان الحادثة لا تخلو عما اذا لم يوجد فيه نص فلا بد من دليل آخر يتعرف به حكم الحادثة ثم ان كان التعارض بين ايتين وجب المصير الى السنة ان وجدت والى اقوال الصحابة والقياس ان لم توجد وان كان بين السنتين وجب المصير الى ما بعد السنة مما يمكن به اثبات حكم الحادثة ثم عند من جوز تقليد الصحابة مطلقا فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك به وجب المصير الى اقوالهم اولا فانا لم نوجد فالى القياس ويؤيده ما ذكره فخر الاسلام من ان حكم المعارضة اذا وقعت بين ايتين فالمصير الى السنة واجب وان وقعت بين السنتين فالمصير الى اقوال الصحابة وان وقعت بين اقوال الصحابة فالمصير الى القياس ولا تعارض بين القياس وبين قول الصحابي وعند من لا يوجب تقليد الصحابي فيما يدرك بالقياس وجب المصير الى ما ترجح عنده من القياس وقول الصحابي لان قوله لما كان بناء على الرأي كان بمنزلة قياس آخر فكان بمنزلة تعارض القياسين فيجب العمل باحدهما بشرط التحري كذا في التقرير ومنه يعلم ان القياس يعتبر متاخرا عن السنة والسنة عن الكتاب والمتعارضان متساقطان حتى كانهما لم يكونا ويقع العمل بالمتاخر فلا يرد انه يلزم ترجيح الاية والسنة على ايتين فيما اذا كان الحديث موافقا للآية الواحدة وكذا ترجيح السنة والقياس على حديثين وانه اذا جاز تقوية الدليل بما هو

دونه فلم لا يجوز تقويته بما هو مثله ووجه الاندفاع ان التعارض سواء كان بين ايتين او اية وايتين او سنتين او سنة وسنتين سقط الطرفان اذ لا عبرة بكثرة الادلة ولم يتقو احد الطرفين بما هو دونه لسقوطهما كان لم يكونا ويعمل حينئذ بما هو دونهما رتبة لتاخره عنهما ويعتبر دليلا مستقلا لا تابعا لاحدهما وذلك ظاهر ومثال المصير الى القياس عند تعارض السنتين ما روى نعمان بن بشير ان النبي عليه الصلوة والسلام صلى صلاة الكسوف كما تصلون ركعة وسجد سجدتين وما روت عايشة رضي الله تعالى عنها انه صلاها ركعتين باربع ركعات واربع سجدات فتعارضا فصرنا الى القياس على سائر الصلوات وقوله ثم ان عز حصل الخ يعني اذا تعذر المصير الى ما بعد المتعارضين من الدليل بان لم يوجد بعدهما دليل آخر يعمل به او وجد التعارض في الجميع يجب العمل بالاصل في جميع ما يتعلق بالمتعارضين على ما بينه بقوله

وذا كما في السور للحمار ... فانه المسكوك في الاسار
تعارضت في شانه الدلايل ... وليس ترجيح هناك حاصل
فاعمل الاصول في ذا الفصل ... فالماء دون طهارة في الاصل
فلم يحس طاهرا اذا حدث ... ولم يزل بنجاسة ولا الحدث
لذاك ضم ههنا التيمم ... اليه فهو واجب محتم

يعني كسور الحمار صار مشكوكا لتعارض الدلايل في شانه ولم يمكن العمل بالقياس وبقي مشتبها فوجب تقرير الاصول وهو ابقاء ما كان على ما كان فيحكم بالطاهر اذا وجد فيه ولا يزيل النجاسة ولا الحدث لان الطهارة والنجاسة عرفت ثابتة بيقين وبيان التعارض من وجهين احدهما ان الاخبار تعارضت في اباحة لحمه وحرمته اذ روي انه عليه الصلوة والسلام حرم لحوم الحمر الاهلية وروي انه اباحها فاوجب ذلك اشتباها في اللحم ويلزم الاشتباه في السور لتولده منه واعترض بترجيح خبر الحرمة على المبيح وحيث حكمتم بحرمته فينبغي ان يكون سؤره نجسا كما في سور الضبع مع تعارض الاخبار في حل لحمه وحرمته باعتبار ترجيح الحرمة واجيب بان الحرمة ثبتت بالاحتياط فيه دون السؤر اذ الاحتياط الجمع بينه وبين التيمم اذ لو حكم بنجاسته لوجب التيمم ولا احتياط فيه لاحتمال كون السؤر مطهرا والثاني تعارض الاخبار

في سؤره اذا روي انه عليه الصلاة والسلام سئل استوضأ بما افضلت الحمر قال نعم وروي انه عليه الصلوة والسلام نهى عن لحوم الحمر الاهلية فانها رجس وهذا يدل على نجاسة السؤر وقد تعارضت الاثار عن الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين فيه فان ابن عمر كان يكره التوضي بسور الحمار والبغل ويقول انه رجس وابن عباس كان يقول ان الحمار يعلف التبن والتبن وسؤره طاهر ثم يصلح القياس شاهدا لانه لا يمكن الحاقه بسؤر الكلب بعلة حرمة اللحم لوجود اصل البلوى والضرورة في الحمار الموجب لطهارة سؤره فانه يربط في الدور والافنية ويشرب من الاواني دون الكلب فانه يطوف حول الابواب ولا يمكن الحاقه بسؤر الهرة في الطهارة لقلة الطوف لان الضرورة فيه دونها لانها لا يدخل الضايق التي تدخلها الهرة فلا عمله جامعة لو الحقناه بها لا يقال لما وجب تقرير الاصول وقد عرف الماء طاهرا وطهورا بيقين لزم ان يبقى كذلك ولا يزول واحد منهما بالشك لانا نقول من ضرورة تقرير الاصول زوال صفة الطهورية لانها لو بقيت لزال الحدث والنجاسة به اذ لا معنى للطهورية في عرف الفقها الا ازالة الحدث والنجاسة ولو قلنا بزوالها لا يكون تقرير الاصول بل عملا باحد الاصلين فوجب القول بزوال الطهورية واعني به وقوع الشك فيها لا انها زالت بالكلية لوجوب الجمع بينه وبين التيمم كذا في التقرير

∴ فليس بالمشكوك يعني المجهل ∴ فالحكم ما سمعته من قبل ∴

يعني بالبنا المجهول يعني انه لا نعني بالمشكوك ان الحكم مجهول بل معناه تعارض الادلة في شانه ووجوب الوضوء به حيث لا ماء سواه ثم ضم التيمم اليه وهذا حكم معلوم وكذا الحكم بطهارته

∴ لكن اذا بين القياسين حصل ∴ لم يسقطا فليس بالحال العمل ∴

∴ لكن اياما شا فيه المجتهد ∴ يكون عاملا اذا القلب شهد ∴

يعني اذا وقع التعارض بين القياسين لم يسقطا بالتعارض كما في النصين اذ ليس بعد القياس دليل شرعي يرجع اليه ولا يعمل بالحال اذ لا يجوز العمل باستصحاب الحال الذي هو ليس بدليل لكن يعمل المجتهد باي هما شاء بشهادة قلبه لان احد القياسين حق بيقين وكل واحد حجة في حق العمل اصاب المجتهد او اخطا فيتحرى ويعمل بما شهد به قلبه لان لقلب المؤمن نورا يدرك به الحق كما في الحديث اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله قال في التحرير فان قيل اذا كان كل واحد منهما حجة في حق العمل وجب ان

يختار

يختار ايا شاء من غير تحري كما في التكفير قلنا كل منهما حجة في حق العمل لا في حق اصابة الحق لان الحق عند الله تعالى واحد والقياس لا يدل عليه من كل وجه فمن حيث انهما حجتان في حق العمل وجب ثبوت الخيار من غير تحر كما في التكفير ومن حيث ان الحق عند الله واحد وجب ان يسقطا لان احدهما خطا والآخر صواب بيقين ولا يدري ايهما الصواب وما وجب العمل من وجه وسقط من وجه قلنا يحكم فيه رايه ويعمل بشهادة قلبه ليترجح جانب العمل بخلاف الكفارات وعند الشافعي رحمه الله تعالى يعمل بايهما شا من غير تحر والاصل له في مسئلة قبلة الاعمى وفي قوله واما الروايتان اللتان رويتا عن اصحابنا فانهما كانتا في وقتين احدهما صحيحة والاخرى فاسدة ولكن لم يعرف الاخير كالحديث بروايتين مختلفتين فانه عليه الصلوة والسلام قالهما في زمانين لكن لم نعرف الاول من الاخير انتهى

اما عن التعارض التخلص ∴ من وجوه كان فيها التخلص

قوله عن التعارض متعلق بمحذوف يفسره المذكور او بالمذكور نفسه في الجار والمجرور على حد قوله سبحانه فلما بلغ معه السعي وحاصله ان التخلص عن التعارض ثابت من وجوه يكون فيها التخلص وهي ثلاثة بالاستقرا لان التخلص اما من قبل الحكم او المحل او الزمان بان يرفع الاتحاد في ذلك وعد في المنار من الوجوه ان لا يتساوى الحجتان كما في حديث البينة على المدعي وحديث القضاء بشاهد ويمين حيث كان الاول مشهورا والثاني خبرا واحد ولا يخفى ان ليس ذلك معارضة اذ لا تساوي فعلى ما في المنار الوجوه اربعة من قبل الحجة لعدم التساوي او من قبل الحكم او المحل او اختلاف الزمان صريحا او دلالة فهي اربعة في الحقيقة لا خمسة كما قيل ثم شرع في بيان الوجوه فقال

∴ فلاختلاف الحكم اذ في العاجل ∴ يكون ذا الحكم وذا في الآجل ∴

∴ كما يتين في اليمين الواحده ∴ اتت كما علمتها في المائده ∴

∴ والآية الاخرى هي المقرره ∴ في سورة تذكر فيها البقره ∴

يعني كما يتين ورد تا في اليمين الواحدة في سورة المائدة وهي قوله تعالى لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان والاخرى في السورة التي تذكر فيها البقرة وهي قوله تعالى لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يواخذكم بما كسبت

قلوبكم لم يقل سورة البقرة لان بعضهم استكره ذلك وقال ينبغي ان يقال كما قال عليه
الصلوة والسلام السورة التي تذكر فيها البقرة فسطاط القرآن الحديث ووجه المعارضة
ان التي في سورة البقرة توجب المواخذة على اليمين الغموس لانه مكسب القلب اي
القصد اي العضد والمراد باللغو فيها ضده لاقترانه به والتي في سورة المايدة يوجب
عدم المواخذة عليها لانها هي اللغو وهو ما لا يكون له حكم وفايدة اذ فايدة اليمين الشرعية
تحقق البر والصدق وذلك لا يتصور في الغموس فذلك هو المراد باللغو فهو ضد
العقد فيشمل الغموس ويقتضي ان لا مواخذة فيها ووجه التخلص ان يقال المواخذة
التي توجبها اية البقرة على الغموس هي المواخذة في الآخرة والتي تنفيها آية المايدة
هي المواخذة في الدنيا اي لا يواخذكم بالكفارة في اللغو ويواخذكم بها في المعقودة ثم فسر
الكفارة بقوله سبحانه وتعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الايه ولما تغايرت المواخذتان
اندفع التعارض وتعقبه صدر الشريعة بان المتبادر ان المراد باللغو في الموضعين معنى
السهو اذ لا يليق بالشارع ان يقول لا يواخذكم باليمين الفاجرة التي تدع الديار بلاقع
بل اللايق عدم المواخذة بالسهو كما قال ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا فالمراد
بالمواخذة فيهما المواخذة في الآخرة فتكون الغموس داخلة في المكسوبة لا في المعقودة
ولا في اللغو فالاولى اجيب المواخذة على الغموس والثانية لم تتعرض لها لا نفيا ولا اثباتا
فلا تعارض وعلى هذا فالفاء في قوله سبحانه فكفارته الاية فيصحه اي اذا حصل الاثم باليمين المعقودة
فوجه دفعه وستره الكفارة فهذا تنبيه على طريق دفع المواخذة لا تفسيرها ويقرب منه ما ذكره
الشيخ ابو منصور رحمه الله تعالى حيث قال نفى المواخذة عن اللغو في اية البقرة واثبتها في الغموس
والمراد منها المواخذة بالاثم ونفى المواخذة في اية المايدة عن اللغو واثبتها في المعقودة وفسر
المواخذة بالكفارة فدل على المواخذة في المعقودة بالكفارة وفي الغموس بالاثم وان لا مواخذة
في اللغو انتهى فعلى هذا المراد باللغو في الموضعين ما لا قصد فيه ايضا غير ان المواخذة فيهما
مختلفة في المتعلق ففي اية البقرة نص على حكم الغموس وهو الاثم ولم يتعرض للمعقودة وفي
المايدة نص على حكم المعقودة وهي الكفارة ولم يتعرض للغموس لا نفيا ولا اثباتا لكن
ربما يستشكل ان المكسوبة بمعنى المقصودة تشمل المعقودة فالاوجه الاقتصار على الغموس
كما يفهم ظاهر عبارته وكان وجهه ان المراد باللغو الحلف على ما يظن انه واقع وهو ليس كذلك

كما نقله المفسرون عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى وحاصله انه لا يعتمد فيه الكذب بل ظن صدقه
فالمراد حينئذ بالكسب ما يقابله وهو ما لا يظن انه واقع اي ما تعمدت به الكذب هذا هو المعروف كما في
الكشاف وغيره وحاصله ان الغموس هي الحلف على وقوع ما لم يقع بقصد الكذب واللغو كذلك
لكن لا بقصد الكذب وليس المراد باللغو ما لا يقصد به اليمين عن اصل كقول العرب لا والله بلى
والله مما يؤكدون به كلامهم ولا يخطر ببالهم الحلف كما في نقله في الكشاف عن الشافعي رحمه الله تعالى
حتى يكون مقابله ما قصد به اليمين عموسا او معقودة فاللغو عند الشافعي رحمه الله تعالى ما كان
على صورة اليمين ولم يقصد به اليمين سواء كان على الماضي او الآتي والمكسوبة ما قصد به اليمين
على الماضي او الآتي فيجب الكفارة في الغموس والمنعقدة عندنا لانه حمل اية المايدة على اية
البقرة وفسر العقد بالقصد وخص المواخذة بالدنيوية فيصير معنى الآيتين واحدا وهو
نفي الكفارة عن اللغو واثباتها في المنعقدة والغموس واورد عليه لزوم التكرار وان الافادة
خير من الاعادة ولا يخفى ان هذا وارد على ما ذهب اليه صدر الشريعة كما يرد عليه وعلى الشيخ
ابي منصور ما ذكره في التلويح حيث قال واعلم ان اللايق بنظم الكلام عندنا ان لا يواخذكم
بكذا ولكن يواخذكم بكذا اذ يكون الثاني مقابلا للاول غير واسطة فلهذا ذهب الجمهور الى
ادراج الغموس في اللغو او في ما عقدتم فلا وجه لجعل الكلام في الاية الثانية يعني اية المايدة
خلوا عن التعرض للغموس ثم قال والتحقيق ان اطلاق المواخذة على الدنيوية والاخروية
ليس بحسب الاشتراك اللفظي ولا خلاف في المفهوم بل في الافراد بحسب التعلق فعند الفريقين
بعموم العقل المنفي يكون المعنى لا يواخذكم شيء من المواخذة عقوبة كانت او كفارة في اللغو
ولكن يواخذكم بهما اي باحدهما في المكسوبة والمعقودة عند الحنث انتهى فقيل ان مراده
بهذا التحقيق ايراد شبهة على المذهبين لا توجيه مذهب الشافعي رحمه الله تعالى انتهى
ولا يخفى ان فيه مع ايراد الشبهة على ما خذ المذهبين على المنهج الذي تقدم انفا توجيها
لمذهب الشافعي رحمه الله تعالى اما بيان الشبهة على ما ذهب اليه الحنفية فلانه على تقدير عموم
العقل المنفي يكون المراد باللغو في الآيتين ما لا يقصد كذبا فلا يكون شاملا للغموس اذ
لا يصح نفي المواخذة عليه بالكلية ويكون داخلا في المكسوبة دون المعقودة فيثبت الواسطة
في اية المايدة وهي غير لايقة بنظم الكلام كما تقدم واما على مذهب الشافعي رحمه الله تعالى
فلان العموم على هذا التقرير ينافي التخصيص بالدنيوية ووجه توجيه مذهبه انه يمشي

على هذا التقدير ايضا اذ يكون المعنى عليه لا مؤاخذة فى ما لا يقصد لا دنيا ولا اخرى لكن المؤاخذة
ثابتة فيما يقصد سواء كان بالعقوبة والكفارة او باحدهما اذ العموم ثابت فى جانب النفى اى فى جانب
الاثبات وما يقصد شامل للغموس والمنعقدة ثم بين الكفارة بقوله سبحانه فكفارته الاية
وذلك عين مذهبه ويؤيد ما قلنا ما فى تفسير القاضى فى اية البقرة فانه قال والمعنى لا يؤاخذكم
الله بعقوبة ولا كفارة بما لا تقصدونه ولكن يؤاخذكم بهما او باحدهما بما قصدتم من الايمان
ثم قال وقال ابو حنيفة اللغو ان يحلف الرجل بناء على ظنه الكاذب والمعنى لا يعاقبكم الى اخره فتامل
وانما قال بهما او باحدهما لان من الايمان ما يؤاخذ فيه بهما كالغموس عنده ومنها ما يؤاخذ فيه
باحدهما فقط كالحلف على ظن الصدق والمنعقدة على الخبر اذ فيهما الكفارة دون العقوبة عنده
ولا يتوجه مذهب الحنفية على هذا التقدير ولو اريد باللغو فى الاية المايرة ما قصد فيه لكان
اذ المناسب مقابلته بما يقصد كزيد لا بالمنعقدة فقط مع عدم التعرض للغموس فتامل فان قلت
قسم الفقهاء اليمين الى ثلاثة انواع لغو وهو ما ظن صدقه وكان كاذبا وغموس وهى الحلف
على فعل ماض او تركه كاذبا عمدا و منعقدة وهى الحلف على الآتى لو الله لافعلن فالحلف
على ما هو حال كو الله ان زيدا لقائم وان هذا حجر من ايهما يكون قلت هى من الغموس وتقييد
الغموس بالماضى تفاقى فلعلى ما فى شروح الهداية لكن التحقيق ما ذكره صدر الشريعة ان
الكلام يحصل فى النفس اولا فيعبر عنه باللسان فالاخبار المتعلق بزمان الحال اذا حصل
فى النفس وعبر عنه باللسان فاذا تم التعبير باللسان انعقدت اليمين فزمان الحال صار
ماضيا بالنسبة الى زمان الانعقاد وتمام تحقيقه يطلب من شرحنا المسمى بالفوايد السميه
على منظومتنا العقيد المسماة بالفرايد السنيه

اولا اختلاف الحال ذا فى الحال ... وذا الذى اخرى على منوال

كقوله فى ذكر المجيد ... يطهرن بالتخفيف والتشديد

يعنى او يكون التخلص عن التعارض لاختلاف الحال بان يحمل احدهما على حالة والاخرى على حالة
اخرى كقوله تعالى فى القران المجيد حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد بين القراتين
تعارض ظاهر اذ قراءة التخفيف توجب حل القربان بعد الطهر قبل الاغتسال اذ الطهر
انقطاع الدم وقراءة التشديد توجب الحرمة قبل الاغتسال وان انقطع الدم اذ الاطهار
بالتشديد الاغتسال فظهر التعارض فيدفع باختلاف الحالين بان نحمل قراة التخفيف

على

على الانقطاع لعشرة وقراءة التشديد على ما دونها وانما لم يعكس لانها اذا طهرت لعشرة
ايام حصلت الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود واذا طهرت لاقل يحتمل العود فلم تحصل
الطهارة الكاملة فاحتيج الى الاغتسال لتتاكد الطهارة كما فى التوضيح

ومثله تغاير الزمان ... ان كان بالصرح فى البيان

كاية اعتداد ذات الحمل ... بالوضع فى النسا اذ بالنقل

نزولها بعد التى فى البقره ... او كان ذا دلالة مقرره

اى ومثل التخلص بما ذكر التخلص بتغاير الزمان صريحا او دلالة اذ يكون الثانى ناسخا
للاول فالصريح كما فى اية اعتداد الحامل بالوضع الواقعة فى سورة النسا يعنى القصرى
وهى التى بعد سورة الممتحنة سميت قصرى لانها اقصر سورة النسا التى بعد العمران
وهى قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فانها نزلت بعد التى فى سورة
البقرة وهى قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربص بانفسهن
اربعة اشهر وعشرا فتعارضا ظاهرا فى الحامل المتوفى عنها زوجها فقال ابن مسعود
تعتد بوضع الحمل ومن شاء باهلته ان سورة النسا القصرى نزلت بعد التى فى سورة
البقرة وقوله او كان ذا دلالة عطف على قوله ان كان بالصريح فهو احد قسمى اختلاف
الزمان وليس احد اقسام التخلص فصلا من ان يعد قسما خامسا منه كما ظن

لحاظ ربع الميم اذ اتى ... ثم من النافى الذى قد اثبتا

اولى لدى الكرخى لا تعارضا ... لكن لدى عيسى هما تعارضا

يعنى ان المانع للحرم والميم اذا اجتمعا فى الوجود فتعارضا كما روى انه عليه الصلاة والسلام
نهى عن اكل الضب وروى انه رخص فيه فان التخلص ان يجعل الحرم ناسخا متاخرا لان
الاصل فيه قبل البعثة الاباحة ثم ورد دليل الاباحة ثم الحرم فنسخه ولو جعلناه على
العكس تكرر النسخ فلا يثبت التكرار بالشك واورد عليه ان الاباحة الاصلية ليست
حكما شرعيا فلا يكون الحرمة بعده نسخا واجاب فى التوضيح بانا نعنى بتكرر النسخ
تكرر التغيير سواء كان تغيير حكم شرعى او لا فان تكرر التغيير زيادة على نفس
التغيير فلا تثبت بالشك انتهى ولقوله عليه الصلاة والسلام ما اجتمع الحلال والحرام
الا غلب الحرام الحلال ثم المختار ان الاصل فى الاشياء الاباحة عند جمهور الحنفية

والشافعية واستبعده فخر الاسلام لان الناس لم يتركوا سدى فى زمان من الازمان وانما هذا بناء على زمن الفترة لوقوع التحريفات واختلاف الشرايع فلم يبق وثوق بشئ من الشرايع فظهرت الاباحة بمعنى عدم العقاب على الاتيان بما لم يوجد له محرم ولا مبيح وحاصله التقييد بزمن خاص وقولهم من النافى لم اثبت بالبناء للفاعل وهو شروع فى بيان التخلص عن المعارضة بوجه آخر وحاصله ان المثبت اى الذى يثبت امرا عارضا اولى من النافى الذى ينفى العارض وينفى الامر الاول فالمثبت اولى عند الكرخى مطلقا لان المثبت يخبر عن حقيقة والنافى اعتمد الظاهر كما فى الجرح والتعديل يقدم الجرح لانه يخبر عن حقيقة بخلاف التعديل اذ لم يحط بجميع احوال من اخبر بعدالته فلا تعارض بين المثبت والنافى عند الكرخى وعند عيسى بن ابان يتعارضان لان ما يستدل به على صدق الراوى من العقل والضبط وغيرهما موجود فيهما فيتساويان ويطلب الترجيح من وجه آخر ثم لما كان بعض مسايل ايمتنا يدل على تقديم المثبت وبعضها يدل على تقديم النافى اشار الى ضابط يعرف به ماخذ المسايل فقال ؛

؛ والاصل ان النفى اذ يكون ... من جنس ما دليله يبين ؛
؛ او اذ يكون باشتباه الحال ... لكن من رواه فى المقال ؛
؛ يكون معروفا بانه اعتمد ... دليله لعلم بما استند ؛
؛ يكون كالاثبات لا محاله ... والا فليس مثله مجاله ؛

يعنى ان الاصل فى ترجيح احدهما على الاخر النفى يعنى النافى ان كان من جنس ما يعرف دليله بان كان بناء على دليل آخر كان النافى مشتبه الحال يجوز ان يعرف دليله ويجوز ان يعتمد الخبر ظاهر الحال لكن يكون راويه معروفا بانه اعتمد دليل المعرفة حين اخبر على الظاهر فان النافى فى الصورتين مثل الاثبات فى القوة فيتعارضان ويطلب الترجيح من وجه آخر ومما يتفرع على ان النفى المعروف دليله مثل الاثبات ما نقل عن مجموع فى السير الكبير فى رجل ادعت عليه امرأته انها سمعته يقول للمسيح ابن الله تعالى فقال الزوج انما قلت ذلك قول النصارى اوقالت النصارى ذلك فالقول له فان شهد شاهدان بانا سمعناه يقول المسيح ابن الله ولم نسمع منه غير ذلك او لا ندرى اقال غير ذلك ام لا لا يقبل والقول قوله وان شهد انه قال ذلك ولم يعقل غيره قبلت ووقعت الفرقة وكذا اذا ادعى الزوج

الاستثنا

الاستثنا فى الطلاق وشهدا بالطلاق وانه لم يستثن لما قال فخر الاسلام من ان هذا نفى طريق العلم به ظاهر لان كلام المتكلم انما يسمع عيانا فيحيط العلم به اذا زاد شيأ او لم يزد لان ما لا يسمع فليس بكلام بل ندر نفى جامع الفصولين مسايل على ذلك منها ان الشرط يجوز اثباته ببينة وان كان نفيا كما لو قال لعبده انت اذا دخلت الدار فانت حر فبرهن القن انه لم يدخل يعتق فعلى هذا لو جعل امرها بيدها ان ضربها بغير جناية وبرهنت انه ضربها بغير جناية ينبغى ان تقبل لقيامها على الشرط ولو حلف انه لم يجى اصهرتى هذه الليلة فاجرتى طالق فشهد انه حلف بكذا ولم يجى اصهرته الليلة طلقت كما لو شهدا انه اسلم واستثنى وشهد آخران اسلم ولم يستثن تقبل بينة اثبات الاسلام ولو فيها نفى اذ الغرض اثبات الاسلام وكذا لو برهن المسلم اليه ان السلم فاسد لانه يذكر الاجل تقبل لانها تقبل على الشرط وان كان نفيا ثم على ما ذكر من الاصل وهذه الفروع يشكل ما فى الهداية من انه لو قال انا لم اجح العام فعبدى حر فشهدا انه حنث فى الكوفة لم يعتق عند ابى حنيفة وابى يوسف ويعتق عند محمد ولذا قال فى فتح القدير ان قول محمد ارجح وقولهما اولى اليس مثل لم يعنى ان كان النافى مما لا يعرف بدليله او كان مما يشتبه حاله وعرف ان الراوى بناه على ظاهر الحال لم يكن كمن روى مثل الاثبات فلا يعمل به لو انفرد ولا يعارض الاثبات اذ لو جعل النافى اولى لزم تكرر النسخ بتغيير المثبت للنفى الاصلى ثم النافى للاثبات وايضا المثبت يشتمل على زيادة علم كما فى تعارض الجرح مع التعديل فان الجرح اولى ولان المثبت مؤسس لانه يثبت المعارض والنفى مؤكد والتاسيس خير من التاكيد ؛

؛ والنفى فى رواية تحققت ... من روى بريرة فما اعتقت ؛
؛ وزوجها عبد فانما عرف ... بظاهر الحال الذى به وصف ؛
؛ فلم يكن معارض الاثبات ... اعنى به المروى عن ثقات ؛
؛ من ان تلك اعتقت والبعل ... حر فللاثبات كان الفضل ؛

تفريع على ما تقدم من الاصل بقبول النفى فى مسئلتين وعدمه فى مسئلتين فذكر مسئلتى منها لو اعتقت الامة وزوجها حر كان لها خيار العتق عندنا خلافا للشافعى فى الاختلاف فى زوج بريرة فقول الراوى انها اعتقت وزوجها عبد نفى للعارض لانه يبقيه على الامر الاصلى اذ لا خلاف فى ان عبودية كانت ثابتة قبل العتق وهذا لا يعرف

الابظاهر الحال لان معناه ان رقبته لم تتغير بعد وهو نفي لايدرك الابظاهر الحال
ابقاء على ماكان لاعيانا فلا يعارض الاثبات لما تقدم من ان التاسيس خير من التاكيد
والاثبات وهو ماروي انها اعتقت وزوجها حر فاخذ ايمتنا بالاثبات لانه يثبت
التعارض وهو الحر به فكان الرجحان للاثبات على النفي

وقد اتت من موطن الدرايه اعني ابن عباس هنا روايه
ان النبي المصطفى المكرما قد كان في حال النكاح محرما
اعني به نكاحه ميمونه الدرة الثمينة المصونه
وذاك مما بالدليل يعلم اذ ليس يخفى هيئة من يحرم
فعارض الاثبات لا محاله فيما روى عن كونه حلالا
كما روى هذا يزيد بن الاصم وابن عباس بضبط اتم

بيان لمسئلة ثانية وهي ان نكاح المحرم والمحرمة عندنا صحيح وعند الشافعي باطل والاختلاف
مبني على الاختلاف في حال عليه الصلوة والسلام وقت تزوج ميمونة فروي عن موطن الدراية
ابن عباس رضي الله تعالى عنهما انه عليه الصلوة والسلام كان في وقت نكاحها محرما وهذا
نافٍ لانه مبني على الامر الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل التزوج لاتفاق الروايات على ان
النكاح لم يكن في الحل الاصلي وانما اختلفت في الحل المعترض على الاحرام كما تقرر في
الاسلام وهذا ينفي يعرف بدليله وهو هيئة المحرم فانها ظاهرة لاتخفى فعارض الاثبات
اي ساواه فطلب الترجيح من وجه آخر وهو ماروي عن يزيد بن الاصم انه تزوجها وهو حلال
وهذا مثبت لانه يثبت امرا عارضنا على الاحرام وهو الحل بعده فجعلناه رواية ابن عباس
ارجح لانه اتم ضبطا وقد روى القصة على وجهها حيث روي انه عليه الصلاة والسلام تزوج
ميمونة بنت الحارث وهو محرم فاقام بمكة ثلاثة ايام فاتاه حويطب بن عبد العزى في نفر
من قريش في اليوم الثالث فقالوا قد انقضى اجلكم فاخرجوا عنا فقال عليه الصلاة والسلام
وما عليكم لو تركتموني فاعرس بين اظهركم وصنعنا لكم طعاما فحضرتموه فقالوا لاحاجة
لنا الى طعامكم فاخرج عنا فخرج عليه الصلوة والسلام وخرجت ميمونة حتى عرس بها
بسرف فبنى عليها عليه الصلوة والسلام هناك وسرف على وزن كتف موضع بطريق المدينة

وان مما بالدليل يعرف طهارة الماء كذا اذ يوصف

نجاسة كالحل في الطعام ووصف بصفة الحرام
فحيثما تعارضا كان العمل بالاصل فيهما فليس من خلل

بيان لمسئلة تعارض فيه خبران فانهم قالوا في طعام او شراب اخبر رجلان مسلمة وآخر مجوسي
في طهارة الماء ونجاسته واستوى المخبران عند السامع ان الطهارة اولى عملا بالنافي وهو خبر
الطهارة لانه مبني على الامر الاصلي ولم يعملوا بالمثبت وهو خبر النجاسة لانه من جنس ما يعرف
بدليله لان الطهارة الماء لمن يستقصي المعرفة في العلم بها مثل النجاسة وكذلك في الطعام والشراب
واللحم ولما استويا وجب الترجيح بالاصل لانه لايصلح علة فصلح مرجحا وهذا على وفق ما في المنار تبعا
لما ذكره فخر الاسلام واما صدر الشريعة فقد جعله من قسم ما اشتبه حاله فقال وخبر الطهارة وان
كان نفيا لكنه مما يحتمل المعرفة بالدليل فسأل فان بين وجه دليله كان الاثبات وان لم يبين فالنجاسة
اولى انتهى والحكم مختلف فانه على ما ذكر فخر الاسلام حيث تعارض عنده الخبران يعمل بالاصل
وعلى ما ذكره صدر الشريعة لابد من السؤال من خبر الطهارة فان لم يبين او اعتمد دليلا لا يترجح خبر النجاسة
وجزم في التحرير بانه لابد من السؤال ليعمل بمقتضاه ان لم يتعذر السؤال وفي فتاوى قاضي خان
في تعارض خبر العدلين انه يعمل باكثر رايه فان لم يكن لرأي فيه او استوى الحالان عنده فلا
باس بان ياكل ويشرب ويتوضا منه ثم ذكر ما اذا كان المخبر بحل اللحم هو البايع العدل فقال الفقيه
ابو جعفر ان السامع يتحرى وان لم يقع تحريه على شئ يسقط الخبران فتبقى الاباحة الاصلية
وعلى قول المشايخ لايشتري وياخذ بقول من اخبره بانه ذبيحة مجوسي مثلا لان البيع صار حراما
على البايع بقول المخبر انه ذبيحة مجوسي والبايع يدفع الضرر عن نفسه فيكون متهما فلا ياخذ
بقول البايع انتهى

وليس ترجيح بكثرة العدد وحر أو ذكورة بهذا الصدد

اي لايقع الترجيح بكثرة عدد الرواة خلافا للمعتضمي حيث استدل بقول محمد في مسايل الماء
والطعام ان قول الاثنين اولى والاصح قول عامة مشايخنا لان السلف لم يرجحوا بهما وخبر الواحد
والاثنين والاكثر مالم يصل الى حد التواتر والشهرة سواء في افادة الظن وما نقل عن محمد
هو قول خاصة لاقولهما كذا في التقرير ونص قاضي خان وصاحب الخلاصة والبزازية
على انه لو كان المخبر العدل واحدا وفي الجانب الآخر عدلان فهما اولى ولم ير خلاف في المسئلة
حتى قال في الخلاصة ان العدلين العدلين اولى من الحر العدل وذكر في التحرير ان عدم الترجيح

بكثرة الرواة قوله ابى حنيفة وابي يوسف خلافا للاكثر نقله ابن نجيم وكذا الاترجيح بحرية المذكورة في رواية الاخبار فخبر المراة والعبد مثل خبر الرجل والمركونه من باب الديانات بخلاف الشهادة واورد عليه انه لو اخبر حران بشئ وعبدان بشئ والكل عدول ترجح خبر الحرين كما ترجح خبر المثنى على الواحد واجيب بان ذلك فيما يرجع الى حقوق العباد واما في احكام الشرع فخبر الواحد والمثنى في وجوب العمل به سواء كذا في التقرير وصاحب الهداية رجح بالمذكورة في صلوة الكسوف ذكره ابن نجيم

وان يكن زيادة في ذا الخبر ... اذا فمثبت لدينا يعتبر
في وحدة الراوي بلا تخالف ... كالخبر المروي في التخالف

يعني اذا كان في احد الخبرين زيادة ليست في الخبر الآخر فان كان الراوي واحدا يوخذ بالمثبت للزيادة كما في الخبر المروي في التخالف وهو ما روى ابن مسعود رضي الله تعالى عنه اذا اختلف المتبايعان والسلعة قايمة تحالفا وترادا وفي رواية اخرى عنه لم يذكر والسلعة قايمة فاخذنا بالمثبت للزيادة وقلنا لا يجري التحالف الا عند قيام السلعة

وحيث لا اتحاد فهو يجعل ... كالخبرين اذ بدين يعمل
فاعلى مقيد ما اطلقا ... يكون محمولا اذا تحققا
هذا في حكمين حسبما سبق ... على اختلاف فيه ليس المتفق

يعني اذا اختلف الراوي يجعل كالخبرين ويعمل بهما لان الظاهر انه عليه الصلوة والسلام قالهما في وقتين فيجب العمل بهما بحسب الامكان كما سبق من مذهبنا في ان المطلق لا يحمل على المقيد في حكمين على اختلاف في ذلك ونظير هذا ما روى انه عليه الصلوة والسلام نهى عن بيع الطعام قبل القبض وجاء في رواية اخرى النهي عن بيع ما لم يقبض فعملنا بهما ولم يحمل المطلق على المقيد بالطعام حتى لا يجوز بيع ساير العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام قبله

فصل في البيان

يطلق على فعل المبين كالسلام والكلام وعلى الدليل الذي يحصل به التبيين وعلى العلم الذي يحصل من الدليل ولذا اختلفت العبارات في تعريفه فقيل هو ايضاح المقصود وقيل الدليل وقيل العلم عن الدليل وعرفه في التلوح باظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به

في

في الجملة فلا يشمل النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء

وان ما سمعته من الحجج ... محتمل بيانه على نهج

يعني ان ما سبق ذكره من الكتاب باقسامه والسنة باقسامها محتمل البيان على نهج معلوم من الطرق الآتية وهي خمسة بيان تقرير وبيان تفسير وبيان تغيير وبيان تبديل وبيان ضرورة والاضافة في الاربعة الاولى من اضافة الجنس الى نوعه وفي الاخير من اضافة الشئ الى سببه ثم بين ذلك بقوله

بيان تقرير لما يرام ... وذا بان يوكد الكلام
بما ارادة المجاز يقطع ... او الخصوص فهو منه يمنع

اي من البيان بيان التقرير وهو توكيد الكلام بما يقطع ارادة المجاز او الخصوص فيمتنع بسبب ذلك تكلمة او لمنع الخلو لا الجمع فالاول مثل قوله تعالى ولا طاير يطير بجناحيه فانه يحتمل خلاف الحقيقة بان يراد البريد لاسراعه فبقوله بجناحيه منع ذلك والثاني مثل قوله تعالى فسجد الملايكة كلهم اجمعون فان التاكيد مانع فيه من التخصيص

ومنه ما يبين المراد لك ... كبيان مجمل والمشترك

اي من البيان بيان ما فيه خفاء من المجمل والمشترك فالمجمل مثل اقيموا الصلوة واتوا الزكوة وقد تقدم والمشترك ظاهر وذكر في الكشف مثالا للمشكل وهو ما اذا اقر بدراهم وفي البلد نقود مختلفة كان مشكلا فاذا قال عنيت نقد كذا زال الاشكال

وكل فرد منهما موصولا ... يصح في الكلام او مفصولا

اي كل واحد من بيان التفسير وبيان التغيير يصح مترادفا وغير مترادف فيجوز تراخيه الى وقت الحاجة وهو وقت تعلق التكليف مضيقا

والبعض في اشراك او اجمال ... ما جوز الفضل به بحال
ولم يجوز بعضهم ان يفصلا ... ان ذا اشراك كان او ان مجملا

يعني ان بعض المتكلمين لم يجوز بيان المشترك والمجمل الا موصولا لانه لا يمكن العمل بالخطاب بدون البيان اذ المقصود فهمه والعمل به فلو جاز افضى الى ما لبس في الوسع قلنا انما يكون كذلك ان لو لزمنا العمل به قبل البيان وليس كذلك بل لزمنا ان نعتقد حقية ما اراد الله تعالى به فكان ابتلاء بمجرد الاعتقاد الا ترى ان الابتلاء بالمتشابه

لاعتقاد المخفية مع الياس عن البيان فلا حاجة مع استظلال البيان اولى واما قيدنا بوقت الحاجة لانه لايجوز تاخير البيان عن وقتها لانه تكليف بما لايطاق كما في التوضيح واما عند من يجوز التكليف بما لايطاق فهو جايز لكنه غير واقع

ومنه تغيير بلا امتراء وذاك كالتعليق والاستثناء

ومن البيان بيان التغيير كالتعليق والاستثناء ذكر صدر الاسلام ان تسميتها بيانا لمجاز فان الاستثناء في قولنا لفلان علي الف الامائة يبطل الكلام في حق المائة وكذلك الشرط يبطل الكلام ايقاعا ويصير يمينا والابطال لايكون حقيقة ولكنه بيان مجازا من حيث انه يبين ان عليه تسعمائة وانه يحلف ولايطلق واغا قال كالتعليق لان حكم التغيير التغيير بالصفة والغاية كما في التوضيح وزاد في التحرير بدل البعض مثل اكرم الرجال العلماءمنهم

وما بغير الوصل هذا يتصف اما خصوص ذي العموم فاختلف

الاشارة بهذا الى بيان التغيير اى لايتصف بغير الوصل فلا يصح مفصولا والمراد بالوصل مالا يعد في العرف مفصولا حتى لايضر قطعه بتنفس او سعلة واخذ فم ونحوها واستدل في التوضيح على امتناع التراخي بقوله عليه الصلوة والسلام فليكفر عن يمينه للحديث فانه اوجب الكفارة فلو جاز بيان التغيير متراخيا لما وجبت الكفارة لجواز ان يقول متراخيا انشاء الله تعالى فتبطل يمينه ولا تجب الكفارة وتمام في التلويح وقوله اما خصوص ذي العموم يعني ان العام الذي لم يخص بشئ اختلفوا فيه

فعندنا التراخي فيه ممتنع والشافعي قال ليس يمتنع

لاخلاف ان العام اذا خص منه شئ بدليل مقارن يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ واما العام الذي لم يخص منه شئ فلا يجوز تخصيصه بدليل متاخر عند عامة اصحابنا واما عند اكثر اصحاب الشافعي فيجوز تخصيصه متراخيا كما يجوز متصلا والمراد بعدم جواز تخصيصه انه اذا ورد متراخيا لايكون بيانا لكون المراد من العام بعضه من الابتداء بل يكون نسخا للحكم مقتصرا على الحال ويفايده ان العام لايصير بتخصيصه ظنيا باعتبار احتمال خروج افراد اخر عنه بالتعليل ودليل النسخ لايقبل التعليل فلا تتطرق الاحتمال الى الباقي

لكن لذا اصل عليه يبتني ان العموم كالخصوص عندنا
للحكم موجبا يكون حقا بالقطع ثم القطع ليس يبقى
ح بعد تخصيص بلا محال فكان قطع الى احتمال
بعد تغير على هذا النمط لذاك قيد الوصل فيه يشترط
وليس ذاك عنده تغييرا بل يكون عنده تقريرا

يعني هذا الاختلاف مبني على اختلاف عندهم في موجب العام فعندنا موجبه ظني قبل التخصيص لاحتمال ارادة البعض منه كما هو بعد التخصيص فكان تخصيصه بيانا مختصا مقررا لانه يبقى على اصله ظنيا كما كان فيصح موصولا ومفصولا وعندنا موجبه قطعي قبل التخصيص وبعد التخصيص يصير ظنيا كما سبق فكان التخصيص تغييرا له من القطع الى الاحتمال فيصح موصولا لامفصولا وتوضيح ذلك انه لما كان قطعيا عندنا وجب اعتقاد ثبوت الحكم لجميع افراده كما وجب العمل به كذلك فلو جاز التخصيص تراخيا تبين ان المخصوص لم يكن داخلا في ابتداء وانه لم يكن موجبا في ذلك المخصوص حكما من الابتداء وح يلزم القول بوجوب الاعتقاد لثبوت الحكم قطعا فيما لم يكن الحكم فيه ثابتا اصلا وهذا باطل كذا في التحقيق

اما البيان اذ اتى في البقره فليس من ذي الصورة المقرره

بل كان تقييدا لما قد اطلقا فكان نسخا ظاهرا محققا

الرادع بيان البقرة البيان الوارد في سورة البقرة فني التغيير لطافة وهذا جواب عن استدلال الشافعية بقصة البقرة ووجهه انهم امروا بذبح بقرة معينة مع ان اللفظ مطلق ورد بيانه متراخيا وانما قلنا انهم امروا بذبح بقرة معينة لان الضمير في قوله سبحانه لها بقرة صفراء فاقع لونها للبقرة المامور بذبحها والقطع بانهم لم يؤمروا اولا بذبح بقرة مجهولة وبان الامتثال انما حصل بذبح المعينة وحاصل الجواب ان هذا ليس من الصور التي يختلف فيها اعني تخصيص العام بل هو تقييد للمطلق لان المامور بذبحها كانت بقرة مطلقة ولذا قال ابن عباس لو ذبحوا اي بقرة لاجزاتهم ولكن شددوا فشدد الله عليهم وقد دل قوله سبحانه وما كادوا يفعلون على انهم كانوا قادرين على الفعل وان السؤال عن التعيين كان تعنتا وتعللا فلم يكن من قبيل تخصيص العام فكان تقييدا للمطلق نسخا فنسخ الامر بالمطلق وامر بالمعين واعترض هذا بانه

يؤدى الى النسخ قبل الاعتقاد والتمكن من العمل جميعا اذ لم يحصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان واجيب بانهم علموا ان الواجب بقره مطلقة واطلاق اللفظ كاف فى العلم بذلك والتردد انما وقع فى التفصيل والتعيين كذا فى التلويح

والاهل ما للابن نصا يشمل ... فلم يكن فى قلك نوح يحمل
فليس داخلا هناك نصا ... لانه يكون منه خصا

جواب عن استدلالهم بجواز التخصيص متراخيا وتقرير الجواب لا نسلم ان الاهل فى قوله تعالى فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك عام متناول لجميع بنيه ثم لحقه التخصيص متراخيا بقوله سبحانه انه ليس من اهلك وتقرير الجواب ان الاهل لم يكن متناولا للابن فلم يكن فى اعداد المامور بحملهم لان من لا يتبع الرسول لا يكون اهلا له فلم يكن داخلا لا انه كان داخلا ثم خص من الاهل قال فى التوضيح الاهل لا يخلو اما ان يراد به الاهل ايمانا او الاهل قرابة فان اريد الاول لا يتناول الابن لانه كافر فالاستثناء وهو الا من سبق عليه القول يكون منقطعا اذ قوله انه ليس من اهلك لا يكون تخصيصا لعدم تناول الاهل للابن الكافر وان اريد الثانى يتناول الابن لكن استثنى بقوله الا من سبق عليه القول فخرج بالاستثناء لا بالتخصيص المتراخى فقوله سبحانه انه ليس من اهلك اى من الاهل الذى لم يسبق عليه القول والمراد بسبق القول ما وعد الله تعالى به من اهلاك الكافرين

وان الاستثناء للتكلم ... بالحكم ما لم يكون فاعلم
بقدر ما استثنيه فيجعل ... تكلما بما يكون يحصل
من بعد ما استثنيه فحق ... فكان ذا تكلما بما بقى

الاستثناء مشتق من الثنى يقال ثنى عنان فرسه اذا صرفه من المضى فى الصوب الذى يتوجه اليه وقد وقد اشتهر فيما بينهم ان الاستثناء حقيقة فى المتصل مجاز فى المنقطع ولذا لا يحمل على المنقطع الا عند تعذر المتصل ومن ثم قالوا فى قوله له على مائة درهم الا ثوبا ان معناه الا قيمته ليصير متصلا والمراد صيغ الاستثناء والما لفظ الاستثناء فحقيقة اصطلاحية فى القسمين بلا نزاع فالصواب ان يقسم الى قسمين ثم يعرف كل على حدة والمراد هنا المتصل وقد عرفه صدر الشريعة بانه المنع عن دخول بعض ما تناوله صدر الكلام فى حكمه بالا او احدى اخواتها وقوله بعض ما يتناوله يخرج الاستثناء

المستغرق فانه باطل لكن ايمنا قيدوه بما يكون بلفظه او مساويه نحو عبيدى احرار الا عبيدى او الا مماليكى فان كان بلفظ اخص منه فى المفهوم مساو له فى الوجود فانه يصح نحو عبيدى احرار الا هولاء او الا سالما او بزيغا وفريدا وليس لهم سواهم ثم ما ذكره صدر الشريعة فى التعريف مستخرج مما ذكروه فى كيفية عمل الاستثناء كما ذكرناه وحاصله ان الاستثناء يمنع التكلم والحكم بقدر المستثنى حتى كانك لم تتكلم بقدر المستثنى فى حق الحكم فيجعل تكلما بالباقى بعد الاستثناء فينعدم حكم صدر الكلام فى المستثنى رأسا لانه يحكم بعدم ذلك الحكم فى المستثنى فيجعل من قال جائنى القوم الا زيدا كانه قال جائنى غير زيد ومن قال له على عشرة الا ثلثة كانه قال من اول الامر له على سبعة ولم يتعرض الى الثلاثة لا بنفى ولا اثبات فمعنى قولهم ان الاستثناء اخراج بالا او احدى اخواتها هو المنع عن الدخول تحت حكم الصدر لا الاخراج بعد الدخول تحت الحكم اذ يكون تناقضا صرفا فان القايل له على عشرة الا ثلثة يكون اثبت الثلاثة فى ضمن العشرة اولا حكما بثبوتها ثم نفاها بالاخراج وذلك تناقض لا يليق بعاقل فضلا عن الشارع والاستثناء واقع فى القرآن والحديث وهذا هو الذى اضطرهم الى ان اختلفوا فى كيفية عمل الاستثناء على اوجه ثلاثة لا يرد عليها التناقض الاول ان المراد بعشرة فى مثالنا معناها الحقيقى اى عشرة افراد فتناول السبعة والثلاثة معا ثم اخرج منها ثلاثة حتى بقيت سبعة ثم اسند الحكم الى العشرة التى اخرجت منها ثلاثة فلم يقع الاسناد الا على سبعة حتى كانه قال له على سبعة من غير تعرض للثلاثة بنفى ولا اثبات وعلى هذا الوجه يبتنى ما ذكرنا لانه يكون اخراج الثلاثة قبل الحكم من افراد العشرة ثم حكم على السبعة فيكون الاستثناء تكلما بالباقى بعد المستثنى فالتكلم فى حق الحكم يكون بالسبعة فقط فيبتنى حكم الصدر فى المستثنى لكن لا يثبت له حكم يخالف حكم الصدر فانعدام الحكم فى المستثنى لعدم الدليل الموجب له مع صورة التكلم فكان بمنزلة الغاية فى نحو اتموا الصيام الى الليل فان الحكم ينعدم فى ما وراء الغاية لعدم الدليل الموجب لا لان الغاية توجب نفى الحكم عن ما وراءها وهذا هو الوجه الصحيح وحاصله ان الاخراج قبل الحكم وان الاستثناء بمنزلة القيد للمستثنى منه حتى كانه قال له على العشرة المخرج منها ثلاثة ولا تعارض فيه كما ظن والثانى ان المجموع اعنى عشرة الا ثلاثة موضوع بازاء السبعة حتى كانه وضع له اسمان مفرد وهو سبعة ومركب وهو

عشرة الاثلاثة فيعبر عنه بالاخصر تارة وبالاطول اخرى ورد هذا بانه ان اريد ان عشرة
الاثلاثة موضوع بازاء سبعة وضع الاعلام مثل تابط شرا وشاب قرناها فهو خارج
عن قانون اللغة اذ ليس في لغتهم مركب من ثلاثة الفاظ من غير ان يحكى على اصله المنقول
عنه ولم يعهد مركب اعرب جزؤه الاول وهو غير مضاف وان اريد انه موضوع بالنوع
بمعنى انه يثبت من الواضع انه اذا ذكر ذلك فهم منه الباقي فغير مستقيم ايضا لان المفردات
حينئذ مستعملة في معانيها الافرادية فاما ان يكون اخراج الثلاثة من العشرة بعد الحكم
بها في ضمن العشرة وهو التناقض المهروب عنه او قبله وهو المذهب الاول كما لا يخفى
والثالث وهو مذهب الشافعي ان المراد بعشرة انما هو سبعة والاثلاثة قرينة لارادة
السبعة من العشرة ارادة للجزء باسم الكل كما في التخصيص بغير الاستثناء في مثل اقتلوا المشركين
والمراد الحربيون بدليل يخرج الذمي فالاستثناء كالتخصيص في ان كلا منهما بيان ان الحكم
المذكور في صدر الكلام وارد على بعض افراده والحكم في البعض الآخر مخالف للحكم
في البعض الاول الا ان التخصيص بكلام مستقل وهذا بغير مستقل قال في التوضيح وهذا
المذهب وهو ان العشرة يراد بها السبعة الى اخره هو ما قال مشايخنا ان الاستثناء
عند الشافعي يمنع الحكم بطريق المعارضة مثل دليل الخصوص والمراد بالمعارضة
ان يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام وانما قلنا ان مرادهم بالمنع بطريق المعارضة
هو المذهب لانهم ذكروا في الجواب عنه ان الالف اسم للعدد المعين لا يقع على غيره
ولا يحتمله اذ لا يجوز ان تستعمل الفاظ خلاف دليل الخصوص لان المشركين اذا خص
منه نوع كان الاسم واقعا على الباقي بلا خلل وهذا نص على انه جواب عن ما
قال ان المراد بعشرة سبعة انتهى

والشافعي قال بالمعارضه ... مثل العموم مع خصوص عارضه
فان منع الحكم في التحقيق ... في ذاك حاصل بذا الطريق

يعني ان الشافعي رحمه الله تعالى قال ان منع الحكم في المستثنى بطريق المعارضة كاستماع
حكم العام فيما خص منه لوجود المعارض وهو دليل الخصوص فانه وان كان بيانا
ان الخصوص لم يدخل تحت العام لكنه باعتبار استبداده معارض للعام وهذا كالحال
في التعليق بالشرط فان التعليق عنده لا يخرج الكلام من ان يكون ايقاعا بل يمنع وقوعه

المانع وهو التعليق او عدم الشرط فكذا الاستثناء وعندنا التعليق يخرج الكلام من ان يكون ايقاعا
ويمنع ثبوت الحكم في المحل لعدم العلة مع صورة التكلم بها فكذا الاستثناء فاذا قال لفلان
على الف الا مائة صار عندنا كانه قال ابتداء لفلان على تسعمائة وانه لم يتكلم بالالف في حق
لزوم المائة وصار عنده كانه قال الا مائة فانها ليست على فلا تلزمه المائة للدليل المعارض للاتمام
يصير بالاستثناء كانه لم يتكلم بها قال الزيلعي رحمه الله تعالى الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا
عندنا واخراج بعد الدخول عند الشافعي بطريق المعارضة وهذا مشكل فان الاستثناء جايز في
الطلاق والعتاق ولو كان اخراجا لما صح لانهما لا يحتملان الرجوع والرفع بعد الوقوع وتظهر
ثمرة الاختلاف فيما لو قال لفلان على الف درهم الا مائة او خمسين فعندنا يلزمه تسعمائة
لانه لما كان تكلما بالباقي كان ما نعا من الدخول شيء على التكلم به والاصل فراغ الذمة
فلا يلزمه الزايد بالشك فصار نظير ما لو قال لفلان على تسعمايه او تسعمائة وخمسون فانه يلزمه
الاقل وعنده لما دخل في الالف كله صار الشك في المخرج فيخرج الاقل وهو خمسون والباقي
بحاله

اذ ههنا اهل اللسان اجمعوا ... بان الاستثناء حيث يرتفع
اثبات ضد كذاك ينسفي ... ما كان مثبتا بغير خلف

تعليل لما قاله الشافعي رحمه الله تعالى بان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء من النفي اثبات
ومن الاثبات نفي من غير خلاف بينهم وهذا صريح في ان الاستثناء يدل على ان الحكم المستثنى
مخالف لحكم الصدر فيكون معارضا لا في حكم السكوت عنه حتى كان لم يتكلم به

وان لا اله الا الله ... بالوضع للتوحيد اذ معناه
النفي والاثبات باتفاق ... فان يكن تكلما بالباقي
يكن اذا نفيا لما سواه ... ولم يصرح انه الا اله

يعني انهم اجمعوا ايضا على ان قولنا لا اله الا الله موضوع للتوحيد لان معناه نفي الالوهية
عما سوى الله واثباتها لله تعالى فلو كان الاستثناء تكلما بالباقي ولم يكن بطريق المعارضة
واثبات حكم مخالف للصدر لما لزم الاقرار بالوهيته سبحانه بل كان معناه حينئذ نفي الالوهية
عما سواه مع ان التوحيد لا يتم الا بنفي الالوهية عما سواه واثباتها له سبحانه ولا شك انه
لو تكلم بكلمة التوحيد دهري منكر للصانع تعالى لحكم باسلامه ورجوعه عن معتقده فثبت
ان الاستثناء يدل على حكم مخالف لحكم الصدر فكان بطريق المعارضة وان فيه حكمين لحدهما

بالنفي والاخر بالاثبات وهذا يدل على بطلان القول بانه تكلم بالباقي بعد الاستثناء لانه حينئذ يكون الحكم متعلقا بالصدر بعد اخراج البعض فلا حكم فيه الا على الباقي والمستثنى في حكم المسكوت عنه وكذا القول بان المجموع عبارة عن الباقي اذ لا حكم الا عليه ايضا

لكن لنا استثناؤه الخمسينا ... في الذكر من الف مضت سنينا
كلام القرآن حقا فدر ... في لبث نوح فدر ذاك العدد

يعني دليلنا على انه تكلم بالباقي لا بطريق المعارضة قوله سبحانه حكاية عن نوح عليه السلام فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما ووجه التمسك ان الاستثناء لو كان بطريق المعارضة لزم نفي حكم خبر الصادق بعد ثبوته و اللازم باطل فالملزوم مثله لانه لو ثبت الالف بجملة ثم عارضه استثناء الخمسين لزم كونه نافيا لما اثبته اولا فلزم الكذب في احد الامرين الاول او الثاني تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واما على ما ذهبنا اليه فلانه يكون اخراج الخمسين من الالف قبل الاسناد ثم حكم على الباقي فكانه قال من اول الامر فلبث فيهم تسعمائة وخمسين

لكن سقوط الحكم في التحقيق ... بما يقوله من الطريق
يكون في الاستثناء الاخبار ... والقول من اهل اللسان جاري

يعني ان سقوط الحكم بما ذكره الشافعي رحمه الله تعالى من طريق المعارضة انما يكون في الاستثناء الا الاخبار لان الاستثناء اثبات في الحال فاذا عارضه مانع يحتمل ان لا يثبت بخلاف الاخبار وهذا على وفق ما في المنار وغيره وهو الذي يظهر لي ان ارتكاب القول بالمتناقض مما لا يصدر عن عاقل فضلا عن مثل الشافعي رحمه الله تعالى وقد عرفت مما سبق من مذهبه ان القائل له على عشرة الى ثلاثة لم يرد بالعشرة الا السبعة مجازا واول الامرين قوله الا ثلاثة قرينة وبيان للمراد والا لكان متناقضا كما ذكره في التلويح وغيره فلا معارضة الا من حيث الصورة وتناول اللفظ ظاهرا فلم يرد بالالف الا سبعمائة وخمسون وقوله الا خمسين بيان لذلك لا انه اخبر بالالف وبد لها ثم حكم بنفي الخمسين ليكون متناقضا حقيقة نعم يرد عليه ما ذكره بعض ايمتنا من ان اسم الالف لا يطلق على ما دونه بوجه لان اسم العدد علم على مدلوله علم جنس كاسامة للاسد ولذا يمتنع صرفه اذا انضم اليه سبب آخر كما يقال ثلاثة نصف ستة والاسم العلم لا يطلق على غير مدلوله ولو لم يكن علما لا يجوز اطلاقه على غير مدلوله حقيقة وهو ظاهر ولا مجازا اذ لا مناسبة بينه وبين غيره من الاعداد معنى لا نسبة

عامة هي كون كل واحد منها عددا وهي لا تصلح طريقا للمجاز ولا صورة الا من حيث الجزء الكل ولا يصلح ذلك طريقا هنا لان من شرطه اختصاص الجزء بالكل ليصح اطلاق اسم الكل ولا يصلح ذلك طريقا هنا لان من شرطه اختصاص الجزء على الاكثر وهو الجزء وما دون الالف كما يصلح جزءا للالف يصلح جزءا للالفين وعشرة الاف وغيرها وهذا الجزئية لا يصلح طريقا للمجاز هذا والمحقق عضد الدين في شرح مختصر ابن الحاجب وجه مذهب الشافعي على وجه لا يرد عليه هذا الايراد بما حاصله ان المستثنى منه والمستثنى واداة الاستثناء في قوله علي عشرة الا ثلاثة مجاز عن السبعة لا العشرة وحدها وذلك لان السبعة مرادة في المثال قطعا ولا شيء من السبعة حقيقة بعشرة سواء اطلقت العشرة او قيدت باخراج الثلاثة لان الاعداد انواع متباينة والعشرة بعد اخراج الثلاثة وقبلها مفهوم واحد قيدت او اطلقت وليست السبعة بعشرة قيدتها او اطلقتها وانما هي الباقي من العشرة بعد اخراج الثلاثة كما يقال السبعة اربعة ضمت اليها ثلاثة مع انها ليست باربعة اصلا وانما هي الحاصل من ضم الثلاثة الى الاربعة فان قلنا هذا التركيب حقيقة في عشرة موصوفة بانها اخرجت منها ثلاثة كان مجازا في السبعة وهو مذهب الشافعي وان قلنا هو موضوع للباقي من العشرة بعد اخراج الثلاثة ولا يفهم منها عند الاطلاق سوى ذلك وليس مدلوله عشرة مقيدة فهو موضوع للسبعة لا على معنى ان وضع لها وضعا واحدا وجعل اسماء لها بل على معنى ان يعبر عنها بالملزم المركب كما يقال هي اربعة وثلاثة على حد قوله بنت سبع واربع وثلاث هي حتف المتيم المشتاق وهذا كما يعبر عن النوع بالاجزاء العقلية من الجنس والفصل فيقال حيوان ناطق والخارجية فيقال بدن ونفس وهذا هو المذهب الثاني اعني القول بان المجموع موضوع للسبعة انتهى وذكر العلامة التفتازاني في حواشيه ما حاصله ان هذا اعتراف بحقية المذهب الاول ورجوع المذهبين الاخرين اليه لان المركب سواء جعل حقيقة في المعنى الذي وقع الاسناد اليه او مجازا لم يكن بد لمفرداته من الاستعمال في معنى فيكون لفظ العشرة مستعملا في كمال معناها والحكم بعد اخراج الثلاثة والا لزم التناقض وكون العشرة مجازا عن السبعة فليتامل وقوله والقول من اهل اللسان جاري تمامه قوله

فيه بالاستخراج باتفاق وانه تكلم بالباقي
فكان ذا بالوضع والعبارة والنفي والاثبات بالاشارة

جواب عن استدلال الشافعي بان القول من اهل اللغة جار ايضا بان الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي اي انه يستخرج بالاستثناء بعض الكلام عن ان يكون موجبا ويجعل تكلما بالباقي بعد الاستخراج لانه يستخرج بعض حكم الجملة بعد الثبوت فوجب التوفيق بين الامرين بانه تكلم بالباقي بالوضع والعبارة قصدا واثبات ونفي بالاشارة فكلمة التوحيد على هذا لانه لما ذكر الالهة واخرج الله تعالى عنهم ثم حكم على الباقي بالنفي كان اشارة الى ان الحكم في المستثنى بخلاف حكم الصدر والا لما اخرج عنه وذلك لان معظم الكفار مشركون فسبق الكلام لنفي الغير ولزم منه وجود الله تعالى اشارة وهذا حاصل ما في المنار وهو جواب عن الاستدلالين لا عن الاول فقط كما ظن بعض شارحيه والليق بالمقام ما ذكره بعض المحققين من ان طايفة من الحنفية يقولون ان لا حكم فيما بعد الا بل هو سكوت عنه فلا الم الا الله توحيد باعتبار نفي الالوهية عن غيره تعالى مع حكمهم بثبوتها له علما انهم لم يشكوا فيه لانطقا فلا يكون كلمة التوحيد ايمانا م الدهري وطايفة من الحنفية يقولون بنقض الحكم وهو الاوجه وان نقل ان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس لا يعارضه نقل انهم تكلموا بالباقي بعد الشيا الا لو نقل بقيد فقط اذ لا يجب في الحمل كون الموضوع لا وصف له سوى المحمول فيجوز اجتماعهما و يصدق تكلم بالباقي بعد الشيا باعتبار الحاصل من مجموع المركب و نفي واثبات باعتبار الاجزا تحقق الاصلوة الا بطهور فانه يفيد ثبوتها معه في الجملة وغاية ام تكلم بعام مخصوص قال صاحب الهداية في مسالة الاحرية يعتق لان الاستثناء من النفي اثبات على وجه التاكيد ككلمة الشهادة وهذا ظاهر في العبارة والاوجه انه منطوق اشارة تارة وعبارة اخرى ثم قد يقصد ان كلمة التوحيد عبارة و قد لا يكون القصد اليهما معا محتملة على عشرة الاثلاثة اذ يفهم ان الغرض الاثبات فاشارة انتهى

وانه نوعان نوع متصل وانه الاصل ونوع منفصل

اى النوع المتصل هو الاصل في الاستثنا لانه حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع كما تقدم هذا اذا اريد صيغ الاستثنا وان اريد لفظ فحقيقة عرفية فيهما كما في المنوع ثم عرف المتصل

بقوله

بقوله وذا الذي استخراجه لا يحصل من صدره لذا ابتدا يجعل

اي ان صدر الكلام لا يتناوله فيجعل مبتدا بمنزلة نص مبتدا حكمه يعمل بنفسه لا تعلق له باصل الكلام الا من حيث الصورة ومثل في المنار بعد ذكر النوعين بقوله سبحانه فانهم عدو لي الا رب العالمين وهو محتمل لها اذ يجوز ان يكون التقدير لكن رب العالمين اعبده واعظمه فيكون منقطعا ويجوز ان يكون المعنى عبدوا الاصنام مع الله تعالى وان يكون التقدير فانهم عدو لي ابتراء عبادتهم الا رب العالمين فاني اعبده ولا ابتراء عبادته فيكون متصلا

وحيث الاستثنا يعقب الجمل وعطف بعضها على بعض حصل
فانه الى الجميع يصرف كالشرط عند الشافعي يعرف

يعني ان الاستثناء اذا وقع عقيب جمل عطف بعضها على بعض بالواو ينصرف الى الجميع كما اذا قال لزيد على الف درهم ولبكر كذلك ولخالد كذلك الاستحسانا تلزم الكل واحد اربع مايه عندهم فكالشرط حيث ينصرف الى الجميع اتفاقا كما لو قال عبدي حر وامراتي طالق ان دخلت الدار او انشاء الله لان العطف يصير المتعدد كالمفرد ثم لا خلاف في جواز رجوعه الى الجميع والى الاخير خاصة وانما الخلاف في الظهور عند الاطلاق وعدم ما يعين المراد فعندهم هو ظاهر في الجميع وعندنا هو ظاهر فيما يليه كما قال

وذاك عندنا الى الذي يلي ولا كذا الشرط فللتبدل

يعني انه عندنا ينصرف الى الذي يليه اعني الاخير لقربه واتصاله به وانقطاعه عما سواه ولان عود الاستثنا الى ما قبله انما هو بضرورة عدم استقلاله والضرورة تندفع بالعود الى واحدة وقد عاد الى الاخيرة بالاتفاق فلا ضرورة في عوده الى ما عداها على انه لا شركة في عطف الجمل في الحكم ففي الاستثنا اولى وهذا بخلاف الشرط لتبدل الكلام به لانه يبدل الكلام ولا يخرج من ان يكون عاملا في مثل انت طالق ان دخلت الدار انما يبدل حكمه من تنجيز الطلاق الى الحلف بخلاف الاستثناء فانه يخرجه من ان يكون عاملا في جميع ما تناوله فيبطل عمله في الجميع فجعلناه منصرفا الى الاخير تطبيقا تقليلا للابطال هذا اذا لم تقم قرينة على العود الى الجميع كما قدمناه وقد بني على هذا الخلاف وجوب رد شهادة المحدود في قذف عندنا لقصر الاستثناء على ما يليه من قوله سبحانه واولئك هم الفاسقون ورده الشافعي اليه مع قوله سبحانه ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا ولا مانع الدليلين من رده

الى الاول اعنى قوله سبحانه فاجلدوهم لتعلق به عند كل لجلد لا يسقط بالتوب

ومنه ما الى الضرورة انتسب لا وضع للبيان بل هى السبب

يعنى ومن البيان نوع ينسب الى الضرورة فيقال له بيان الضرورة ولا وضع فيه للبيان لان الموضوع له النطق وهذا يقع بالسكوت بل الضرورة هى سبب البيان وقد تقدم ان اضافته الى الضرورة اضافة الى السبب

ومنه ما يكون كالمنطوق كالثلث للام على التحقيق

فى ايتة النساء حيثما اب لما يكون باتيا يستوجب

اى ومنه ما يكون فى حكم المنطوق وذلك بان يدل النطق على حكم سكوت كما فى ايه سورة النساء وهى قوله تعالى ورثه ابواه فلامه الثلث فان صدر الكلام يوجب الشركة فى الميراث ثم تخصيص الام بالثلث يدل على ان الاب يستحق الباقى فصار بيانا لصدر الكلام لمحض السكوت عن نصيب الاب اذ لو بين نصيب الام من غير اثبات الشركة لم يعرف نصيب الاب ومن هذا النوع لو قال دفعت اليك هذا المال مضاربة على ان لك نصف الربح يفيد ان الباقى للمالك وكذا فى عكسه استحسانا

ومنه ما بالمحال كان ثابتا كصاحب الشرع اذا ما سكتا

يكون عند الامر اذ يعاين فانه لاشك شرعا كاين

اى من بيان الضرورة ما يكون بدلالة حال السكوت عن امر يعاينه كالشارع وكذا المجتهد وصاحب الحادثة كما فى التلويح وسكوت صاحب الشرع عند المعاينة دليل ان ذلك جايز شرعا فهو دليل الاباحة اذ لا يجوز ان يقرهم على حرام قال بعض المحققين اذا سكت صلى الله عليه وسلم عن فعل بحضرته او فى عصره مع القدرة والعلم فان كان معتقد الكافر كالمشى الى الكنيسة فلا اثر للسكوت اتفاقا وان سبق تحريمه فسكوته يكون دليلا على النسخ والا فدليل الجواز ومن هذا النوع سكوت الصحابة عن تقويم المنافع ولد المغرور فانه يفيد عدم تقومها وسكوت البكر البالغة جعل بيانا للرضا للحياء عن اظهار الرغبة فى الرجال قال ابن نجيم وينبغى ان يكون مسايل السكوت التى وصلت الى قريب الثلاثين من كتاب النكاح من هذا القبيل

وان منه ما يكون يثبت ضرورة كمثل مولى يسكت

فى حال ما الرقيق باع واشترى فالدفع للغرور قد تقررا

اى منه ما يثبت لضرورة دفع الغرور لقوله عليه الصلوة والسلام لا ضرر ولا ضرار فى الاسلام اى لا يضر الرجل اخاه ابتداء ولا جزاء فالضرر بمعنى الضرر من واحد والضرار من اثنين بمعنى المضارة وهذا كسكوت المولى حين يرى عبده يبيع ويشترى فان سكوته عن النهى اذن بدلالة العرف والعادة خلافا للشافعى رحمه الله تعالى قال فى الهداية سواء باع العبد عينا مملوكا للمولاه او لغيره باذنه اولا بيعا صحيحا او فاسدا استحسانا ثم انما يكون ذلك اذا علم بعد ذلك التصرف لا فى حقه كما عرف فى كتب الفقه ومن هذا النوع سكوت الشفيع جعل ابطالا للشفعة دفعا للضرر عن المشترى وهذا على وفق ما فى المنار وغيره والاظهر ان هذا القسم مندرج فى القسم الثانى اعنى ثبوت البيان بدلالة حال المتكلم كما فى التلويح

كذاك حيثما الكلام طالا كقوله ان له لما لا

وان قدر ماله حقا ما يه ودرهم على ياصدر الفتيه

وماكذا وثوب اذ يقول وان منه النسخ ذا التبديل

يعنى كما يثبت البيان ضرورة دفع الغرور فيما تقدم يثبت ايضا ضرورة طول الكلام كما فى قوله له على مائة ودرهم فان المعطوف بيان للمعطوف عليه بان حرف تعيين المعطوف عليه وذلك فيما جرى به التعارف كمائة ودرهم او دينار او قفيز بخلاف مائة وثوب او وعبد فانه لا يكون بيانا للمائة وكذا مائة وثوبان بخلاف مائة وثلاثة اثواب حيث يكون الاثواب تفسيرا للمائة والمرجع العرف وتمامه فى التوضيح قوله وان منه النسخ ذا التبديل يعنى من انواع البيان النسخ وهو التبديل والنسخ لغة الازالة من نسخت الشمس الظل ازالته والنقل من نسخت الكتاب اذا نقلت ما فيه الى الآخر ومنه المناسخات لانتقال المال وارث الى آخر والكلام فى تعريفه وجوازه ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ وقد اشار الى تعريفه بقوله

وذا بيان مدة للحكم اذ كان مطلقا وذا فى العلم

لله ثابت ولكن اطلقا فظاهر الحكم بحقنا البقا

اى هو بيان انتهاء الحكم الشرعى المطلق الذى فى تقرير او هما استمراره لولا النسخ وذلك الحكم ثابت فى علم الله تعالى انه ينتهى فى وقت كذا ولكن الله تعالى اطلقه ولم يبين لنا تاقيته فصار ظاهر الحكم البقاء فى حق البشر

فكان ذا فى حقنا تبديلا لا حق ربنا فلا تحويلا

لكنه في حقنا قد كان منه ما شايبة بيانا

اي فكان النسخ في حقنا تبديلا بالنسبة الى ظاهر الاستمرار وكان بيانا محضا في حق الشارع لانه كان معلوما عنده انه ينتهي في وقت كذا بالناسخ فكان الناسخ بالنسبة الى علم تعالى مبينا للمدة رافعا لا انه لم يبين توقيت الحكم المنسوخ حين شرعه فكان ظاهره البقاء في حق البشر لان اطلاق الامر شيء يوهم بقاء ذلك الشيء على التابيد فكان للنسخ جهتان جهة البيان بالنسبة الى الشارع وجهة التبديل والرفع بالنسبة الينا ثم النسخ قد يعرف باعتبار الناسخ فهو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه وقد يعرف باعتبار فعل الشارع فهو رفع حكم شرعي بدليل شرعي متاخر وقد يعرف باعتبار المصدر من المبني للفاعل اعني الناسخ كما قال في التلويح هو ان يرد دليل شرعي متراخيا عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه ثم قال فخرج التخصيص لانه لا يكون متراخيا وخروج ورود الدليل الشرعي مقتضيا خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية والمراد بخلاف حكمه ما يرفعه وينافيه لا مجرد المغايرة كالصوم والصلوة وذكر الدليل ليشمل الكتاب والسنة قولا وفعلا وغير ذلك وخرج ما يكون بطريق الانساء والاذهاب عن القلوب من غير ان يرد دليل وكذا نسخ التلاوة فقط لان المقصود تعريف النسخ المتعلق بالاحكام على ان يكون صفة للدليل بمعنى الناسخية ثم اشار الى جواز النسخ بقوله

والنص في جوازه موجود وفيه ايضا صلت اليهود

اي هو جايز بالنص كنسخ التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة ونسخ الوصية للوالدين باية المواريث الى غير ذلك والنسخ كما تقدم ليس الا بيان انتهاء الحكم المطلق للغيب عنا توقيته وتابيده فكان محتملا لهما اذ مطلق الامر للايجاب فقط من غير تعرض للبقا بل البقا بعد ثبوته لعدم الدليل المزيل فكان البقاء ثابتا باستصحاب الحال بالامر السابق ولا دلالة للامر على البقا لغة فالايجاب كالايجاد حكم الوجود والاحياء حكم الحياة لا البقا فكما ان الاماتة بعد الاحياء بيان لمدة الحياة التي كانت معلومة عند الله فغيبه عنا ذلك النسخ بيان لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوما له سبحانه مغيبا عنا فليس في النسخ معارضة للامر السابق بل للحكم الثابت بالامر ظاهرا ولا منافاة بين

مدة ص

كون

كون الشيء مامورا به لحسنه منسوخا لقبحه في وقتين لاختلاف الحسن والقبح بحسب المصالح فكم من شيء يحسن في وقت لمصلحة ويقبح في وقت لمصلحة اخرى فقد يامر الحكيم بشرب الدواء في وقت وينهى عنه في آخر كذا قالوا وورد عليه بعض شارحي المنار تبعا للقاآني انه يلزم اجتماع الحسن والقبح في زمان على ما هو المختار من جواز النسخ قبل التمكن من الفعل وانت خبير بان المجتمع فيه انما هو المامور والمنهي لا الحسن والقبح لان عين الحسن لا يثبت بالتمكن من الفعل وانما يثبت بحقيقة الفعل لانه صفة للفعل فلا يثبت قبل وجوده الا ترى انه يجوز النسخ بعد التمكن من الفعل قبل الفعل بالاجماع فعلم ان المقصود من عقد القلب على حسنه ابتلاء كما ذكره صاحب المنار في شرحه وقوله فيه ايضا الخ اشارة الى مخالفة اليهود لعنهم الله في ذلك بانهم ضلوا في ذلك كما ضلوا في غيره وهو احسن من التعبير بخلاف اليهود كما في المنار فمنهم قاتلهم الله من انكره عقلا وقد عرفت الحق فيه ومنهم من انكره نقلا تشبثا بانه روى ان موسى عليه السلام قال تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض وانه نقل تواترا عنه انه قال شريعتي لا تنسخ وانا خاتم النبيين الى غير ذلك من الترهات فان ثبوت النسخ مما لا ينكره عاقل وقد ورد في التورية ان الله تعالى امر آدم عليه السلام بتزويج بناته ببنيه ثم نسخ ذلك وكذا الجمع بين الاختين كان مشروعا في شريعة يعقوب عليه السلام فقد ذكر في التورية انه خطب صغرى الاختين من ابيهما فقال ابوهما ليس من سنة بلدنا ان نزوج الصغرى قبل الكبرى فتزوجهما ثم حرم الجمع في حكم التورية وكذا الاسترقاق في عهد يوسف عليه السلام وترك الختان كان جايزا في شريعة ابراهيم عليه السلام ثم انتسخ بالوجوب في شريعة موسى عليه السلام حيث اوجب عليهم يوم ولادة الطفل ووقع النسخ في شريعته فانه جاء في السفر الاول من التورية ان الله تعالى قال لنوح عليه السلام عند خروجه من السفينة اني جعلت كل دابة حية ما كلا لك ولذريتك واطلقتها لكم كنبات العشب ابدا ما خلا الدم ثم حرم كثيرا من الحيوان على لسان موسى عليه السلام وكذا في سفرها الرابع كل عبد خدم ست سنين يعرض عليه العتق فان لم يقبل تثقب اذنه ويستخدم ابدا ثم في موضع آخر منها يستخدم خمس سنين ثم يعتق الى غير ذلك وتحريق التورية اشهر من ان يكون وقد ثبت عندنا بالكتاب ودعوى التواتر مكابرة مع اتفاق اصحاب التواريخ ان بخت نصر لما استولى على بني اسرائيل

قتل رجالهم وسبى ذراريهم واحرق اسفار التورية حتى لم يبق فيهم من يحفظها فزعموا
ان الله تعالى الهم عزير التورية بعد خلاصهم اسر بخت نصر وروى جماعة ان عزيرا كتبها
فى آخر عمره ودفعها الى تلميذه فاخذوا منه التورية وبقول الواحد لا يثبت التواتر ومن
شاهد التورية الموجودة بينهم اليوم اعترف بالتحريف جزما واغناه الخبر عن الخبر
ولعمرى ان امثال هذه الترهات مما يجب تنزيه الكتب الاسلامية عنها واما ذكرناها
اتفاقا لما فى الملخص الشروح ثم اشار الى محل النسخ بقوله

لكن محل النسخ حكم محتمل ... وجوده فى نفسه ويحتمل
ان لا وجود ذا اذا لم يثبت ... قيدا بنا فيه فان يوقت
او ان يؤيد نصا او دلاله ... فلا يجوز نسخه بحاله

يعنى محل النسخ حكم يحتمل فى نفسه ان يكون مشروعا وان لا يكون لم يلحقه قيدا بنا فى النسخ
مما لا يكون محتملا فى نفسه كالايمان والكفر لا يكون محلا للنسخ وكذا الاحكام العقلية كوحدانية
الله تعالى وكذا الحسية والاخبار الماضية او الواقعة فى الحال او الاستقبال مما يؤدى نسخه الى كذب
او جهل بخلاف الاخبار بهذا حلال وهذا حرام فانه من الشارع انشاء وكذا ما يكون موقتا ومثل له
بعضهم بقوله تعالى وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض الآية وكذا ما يكون مؤيدا مثل
قوله عليه الصلوة والسلام الجهاد ماض الى يوم القيمة فالمراد بالدوام ما دامت دار التكليف واما
اذا اريد بالتابيد طول الزمان فليس مما نحن فيه وهو مجاز محتاج الى القرينة اما فى التوقيت
فلان الشارع لو قال احللت لكم هذا الشئ الى عشر سنين او مائة سنة مثلا ثم منع قبل مضى
المدة كان بدا اى ظهور ما لم يكن ظاهرا وهو لا يجوز عليه سبحانه وكذا التابيد لان بيان
التوقيت بالنسخ بعد التخصيص على التابيد لا يكون الا على وجه البدا تعالى الله سبحانه عن ذلك
قال فى التلويح وهذا اذا كان التابيد قيدا للحكم كالوجوب مثلا اما اذا كان قيدا للواجب
كالصوم فالجمهور على انه يجوز نسخه لان قولهم صم ابدا يدل على ان صوم كل رمضان الى
الابد واجب فى الجملة من غير تقييد للوجوب بالاستمرار الى الابد فلم يكن رفع الوجوب بعد
عدم استمراره منافيا لما اقتضاه انتهى ثم التابيد نصا كما مثلنا فى حديث الجهاد ودلالة
كالشرايع التى قبض عليها النبى عليه الصلوة والسلام فانها مؤيدة بدلالة انه خاتم النبيين
ثم اشار الى بيان الشرط فقال

والشرط فيه عندنا التمكن ... من عقدنا القلب وذاك الامكن
من دون ما تمكن الافعال ... فذاك قول اهل الاعتزال

يعنى شرط جواز النسخ التمكن من عقد القلب والعزم على المامور به عندنا وعقد القلب امكن
من العمل لان العمل لا يصير قربة الا بعزيمة القلب وقد تصير هذه قربة بلا عمل قال عليه الصلوة
والسلام نية المرء خير من عمله والعمل جاز السقوط بخلاف الاعتقاد فيجوز ان يكون عقد القلب
مقصودا الآمر دون الفعل كما يامر المولى عبده بشئ ومقصوده ان يظهر عند الناس حسن طاعته
وانقياده ثم ينهاه بعد حصول هذا المقصود قبل التمكن من الفعل ولا يكون ذلك دليل البدا
من يجوز عليه فضلا عمن لا يجوز عليه لان الابتلاء كما يحصل بالفعل يحصل بعقد القلب
على خلاف هوى النفس كالعمل بالجوارح وليس التمكن من الفعل شرطا فى جواز النسخ
وهو ان يمضى بعد وصول الامر الى المكلف وقت يسع الفعل المامور به فيجوز النسخ بعد
التمكن بمضى ما يسع من الوقت لا خلاف فيه انما الخلاف فى جوازه قبل التمكن وذلك بان يرد
النسخ بعد التمكن من الاعتقاد قبل دخول وقت الواجب كما اذا قيل صوموا غدا ثم قيل قبل
مجئ الغد لا تصوموا او يرد بعد دخول وقته قبل انقضاء زمان يسع الواجب كما اذا شرع فى
صومه ثم قيل قبل انقضاء اليوم لا تصم وخالفت فى ذلك المعتزلة وغيرهم متمسكين بان
الحسن والقبح من ضروريات الامر والنهى واجتماعهما لشئ واحد فى زمن واحد محال فكان ذلك
مؤديا الى البدا والغلط تعالى الله سبحانه عن ذلك والحجة عليهم ما روى انه عليه الصلوة والسلام امر بخمسين
صلاة ليلة المعراج ثم نسخ ما زاد على الخمس فكان نسخا قبل التمكن من الفعل بعد عقد القلب
وهو عليه الصلاة والسلام الاصل لهذه الامة وهذا حديث مشهور تلقته الامة بالقبول فكان فى معنى
التواتر

فالحكم عندنا بيان المدة ... لعقد قلبنا وان عقده
اصل فكان تابعا له اذن ... جميع ما يكون من فعل البدن
وعندهم بيان مدة العمل ... للجسم حكم النسخ حيثما حصل

يعنى ان حكم النسخ عندنا بيان المدة لعمل القلب فكان عقد القلب اصلا واعمال البدن بتعالان
القلب مقصود ويتحقق به الابتلاء كما بينا وعند المعتزلة ومن تابعهم حكم النسخ بيان مدة
عمل البدن لان العمل هو المقصود من الامر والنهى ثم اشار الى بيان الناسخ بقوله

والنسخ بالقياس لا يصح ... كذلك الاجماع ذا الاصح

يعنى ان القياس لايصلح ناسخا لان شرط المقدم الى فرع لانص فيه ولاتفاق الصحابة
على ترك الرأى بالنص و لواحاد حتى قال عمر رضى الله عنه فى حديث الجنين كدنا نقضى
فيه برأينا وفيه سنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم يعنى حديث المغيرة وجوز بعض
اصحاب الشافعى النسخ بم تمسكا بانه كالتخصيص لكن الفرق واضح فان التخصيص بيان
وهذا رفع وابطال وكذلك لايصلح منسوخا عند العامة لان ناسخه قطعيا كان اوظنيا
راجح عليه والا لم يصلح ناسخا فيزول شرط العمل به فلا حكم له حتى فلا رفع ولا نسخ وكذلك
الاجماع لايصلح ناسخا عند الجمهور لانه ان كان فى حيوة النبى عليه الصلوة والسلام فهو من
باب السنة لانه المنفرد ببيان الشرايع وان كان بعده عليه الصلوة والسلام فلا نسخ لان
الاحكام صارت مؤبدة بانقطاع الوحى قال فى التلويح فان قيل قد سقط نصيب المؤلفة
بالاجماع المنعقد فى زمن ابى بكر رضى الله عنه وثبت حجب الام عن الثلث الى السدس
بالاخوين بالاجماع قلنا نصيب المؤلفة سقط لسقوط سببه لالورود دليل شرعى على
ارتفاعه ودلالة النص على عدم الحجب بالاخوين يبتنى على كون المفهوم حجة وأن اقل
الجمع ثلاثة ولاقطع بذلك وذكر فخر الاسلام ان نسخ الاجماع بالاجماع جايز وكانه اراد
ان الاجماع لاينعقد البتة بخلاف الكتاب والسنة فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما ويتصور
ان ينعقد اجماع لمصلحة ثم تتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ له والجمهور على انه لاينسخ
ولاينسخ به لانه لايكون الاعن دليل شرعى ولايتصور حدوثه بعد النبى و لاظهوره لاستناد
اجماعهم اولا على الخطاء مع لزوم كونه على خلاف النص وهو غير منعقد فان قيل لم لايجوز
ان يكون سند الثانى قياسا قلنا لان شرط صحة القياس عدم مخالفة الاجماع ولهذا
لايجوز ان يكون المنسوخ بالاجماع هو القياس لان انتفاء الشئ لانتفاء شرطه ليس من
باب النسخ و لقايل ان يقول لانسلم ان الاجماع المخالف للنص خطا وانما يكون كذلك
لو لم يكن مستندا الى نص راجح على النص الاول الذى يجعله منسوخا به لايقال فح
يكون الناسخ هو النص الراجح لا الاجماع لانا نقول يجوز ان لايعلم تراخى ذلك النص
فلا يصح جعله ناسخا بخلاف الاجماع المبنى عليه فانه يكون متراخيا لامحالة فيصلح
ناسخا انتهى واورد عليه ان النص اذا لم يعلم كونه متراخيا لايكون مبينا لانتهاء
الحسن والاجماع لايصلح اذ يكون مبينا لما ان الراى لاحظ له فى بيان انتهاء الحسن

واعلم

واعلم ان من يجوز نسخ الاجماع بالاجماع لايسلم ان الاجماع لايكون مبينا لانتهاء
الحسن الاترى الى تعليله بتبدل المصلحة ويؤيده ماذكروه فى كون القياس اصلا من وجه
فرعا من وجه ان فى ذلك اشارة الى ان الاجماع قد لايكون عن دليل بان يخلق الله تعالى فيهم
علما ضروريا يوفقهم للصواب فليتامل

واما يجوز بالكتاب وسنة من غير ارتياب
ان يتفق هذا كذا ان يختلف والشافعى لم يقل بالمختلف

واعلم ان كلام الاجماع والقياس لايكون ناسخا تبين انه لايجوز النسخ الا بالكتاب
والسنة فيجوز نسخ الكتاب بالكتاب كنسخ اية المسالمة باية القتال ويجوز نسخ السنة
بالسنة اذا كانت الثانية مثلها اوفوقها فى القوة فيجوز نسخ المتواتر بمثله والاحاد
بمثله كحديث كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها وعن لحوم الاضاحى ان تمسكوها
فوق ثلوثة ايام فامسكوا مابدا لكم هذا اذا اتفقا وكذلك يجوز النسخ اذا اختلفا
ينسخ الكتاب بالسنة المتواترة مثل قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت
ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين ففيه تنصيص على الفرضية ونسخ بقوله
عليه الصلوة والسلام ان الله تعالى اعطى كل ذى حق حقه الا لاوصية لوارث وتنسخ
السنة بالكتاب كالتوجه الى بيت المقدس كان ثابتا بالسنة ثم نسخ بقوله سبحانه
فول وجهك شطر المسجد الحرام الايه قال القاآنى فان قلت ان ذلك كان ثابتا بالكتب
السالفة قلنا شرايع من قبلنا للرفيع حجة فى حقنا الا ان يقصها الله ورسوله
علينا فلم لم يوجد كان ثبوته بالسنة انتهى ومنه ماروت عايشة رضى الله عنها
ماقبض رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حتى اباح الله تعالى له من النساء ماشاء
فكانت السنة ناسخة لقوله تعالى لايحل لك النساء من بعد ولاان تبدل بهن من بعد لانه نزل على
التابيد صريحا ولادلالة فلا يمتنع النسخ كذا قالوا ولايجوز نسخ الكتاب بخبر الواحد
الافى حيوة النبى عليه الصلوة والسلام فان اهل قبا كانوا يصلون الى بيت المقدس
بناء على ماثبت بالسنة المتواترة فقال لهم ابن عمر ان القبلة قد حولت الى الكعبة
فاستداروا فى خلال الصلوة ولم ينكر عليهم الرسول عليه الصلوة والسلام فدل على
الجواز كذا فى المغنى قال القاآنى فى شرحه فان قيل ما ثبت بالكتاب والسنة المتواترة

مقطوع به فكيف يترك بخبر الواحد وانه لا يوجب الا الظن قلنا ما الذى تعنوه بقولكم ان مقطوع به ان اصل الحكم مقطوع به ام دوامه فان قلتم بالاول فمسلم والنسخ لا يرد عليه وانما يقطع دوامه ويبين انتهائه وان قلتم بالثانى فممنوع لان بقاء الحكم حال حيوة النبى عليه الصلوة والسلام ظنى لثبوته بالاستصحاب لاحتمال النسخ قايم فى كل حال فاما بعد وفات النبى عليه الصلوة والسلام فوجب الحكم بالبقاء قطعا لتيقننا بان لا نسخ بعد انقطاع الوحى فلا يدان يكون ما يثبت النسخ مستمرا الى حال حياته عليه الصلوة والسلام بطريق لا شبهة فيه وهو التواتر خلافا للداودى فمن اورد هذا السؤال والجواب لنفسه فى هذا المقام من غير تمهيد كما بينا فكما طب ليل وقوله والشافعى الخ يعنى ان الشافعى رحمه الله تعالى لم يجوز نسخ السنة بالقران فى اصح قوليه ولا نسخ القران بالسنة قولا واحدا اما الاول فلانه يوجب التنفير عنه عليه الصلوة والسلام قلنا علم بالمعجزات الباهرة صحة رسالته وانه مبلغ وان الجميع من عند الله فلا مجال للطعن واما الثانى فلقوله تعالى ما ننسخ من اية الاية والسنة ليست خيرا منه ولا مثلا له وهو يدل على انه من جنس المبدل لان قول القايل لا آخذ منك درهما الا اتيك بخير منه يفيد ان ياتى بدرهم خير من جنس ذلك الدرهم وقوله سبحانه نات يدل على ان الآتى هو الله تعالى قلنا الخيرية هى فيما يرجع الى مرافق العباد وكذا المماثلة فى النظم وقد يكون حكم السنة الناسخة خيرا او مثلا فى المصلحة والثواب والكل يوجى من عند الله الا ان السنة وحى غير متلو كذا فى التقرير واعلم انه يجوز النسخ بالاثقل وخيريته المستفادة من اية ما ننسخ عاقبته واية يريد الله ان يخفف عنكم سياقها فى المال وفيه يكون بالاثقل فى الحال ؛

؛ والنسخ اقسام فمنه قسم منسوخه تلاوة وحكم ؛
؛ ومنه نسخ الحكم وحده فقط ومنه نسخها فقط بذا النمط ؛

تقسيم لنسخ الكتاب وهو اربعة اقسام الاول ما يكون منسوخ التلاوة والحكم وهو ما نسخ من القرآن فى حياته عليه الصلوة والسلام بالانساء وصرف القلوب على ما روى ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة فجاز ذلك فى حياته عليه الصلوة والسلام لقوله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله ولم يجز بعد وفاته عليه الصلوة

والسلام

والسلام لقوله تعالى انا انزلنا الذكر وانا له لحافظون كما فى التقرير وقد يرفعان بدليل شرعى وبغيره فلا يكون هذا الاخير نسخا قال فى التنقيح قالوا قد يرفعان بموت العلماء بالانسا كصحف ابراهيم عليه السلام قال فى التلويح وتحقيقه ان المراد بالحكم هو العلم بالوجوب ونحوه ولا خفاء فى ارتفاع ذلك بموت العلما او بذهاب الله تعالى ذلك العلم عن قلوبهم وفيه بحث لان الحكم غير العلم والعلم انما يقوم بالروح وهى لا تفنى بالموت ولذا احال هذا البحث على غيره انتهى واجيب بان الحكم الذى يرتفع بموت العلما هو العلم الذى يقوم بالحكم والارتفاع يراد به ان لا يبقى فى الحياة عالم بالحكم لا انه يفنى علم العالم بموته على ان العلم المستنبط بالخطاب ليس الا الوجوب بالسبب عنده لانه كان واجبا فى الحموة الدنيا والباقى هو الثانى دون الاول والا مفروضا علما يكون جهلا فاحالة البحث على العلما يحصل الوثوق لا ايراد الشبهة انتهى وانما قيدنا بنسخ الكتاب لان الحديث ليس من الوحى المتلو حتى يكون منسوخ التلاوة فلا يجرى النسخ فيه الا فى الحكم والمراد بالحكم ما يتعلق بمعنى الكتاب لا بنظمه كذا فى التلويح والثانى منسوخ الحكم فقط دون التلاوة مثل امساك الزوانى فى البيوت الثابت بقوله تعالى فامسكوهن فى البيوت والاعتداد بالحول فى قوله تعالى متاعا الى الحول غير اخراج وهو كثير والثالث منسوخ التلاوة فقط دون الحكم مثل القرات المشهورة التى لم تثبت بالتواتر كقراءة ابن مسعود فصيام ثلاثة ايام متتابعات وقراءة سعيد بن ابى وقاص وله اخ او اخت من ام فلكل واحد منهما السدس ومنع البعض هذين القسمين ولنا ما تلونا وان الحكم على قسمين احدهما يتعلق بمعناه والآخر يتعلق بنظم كالاعجاز وجواز الصلوة وحرمة الجنب والحايض فيجوز ان ينسخ احدهما دون الآخر كما فى التقرير ولم يثبت بما روى عن ابن عمر انه كان نزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله حيث بقى الحكم وهو الرجم دون التلاوة لانه كما نقل عن التحرير بعيد عن طلاوة القران هذا وقد نقل عن التحرير انه يجوز النسخ بلا بدل على ما هو الحق والرابع ما اشار اليه بقوله ؛

؛ ونسخ وصف الحكم كالزياده حقا على المض بما افاده ؛

يعنى من اقسام النسخ نسخ وصف الحكم مع بقاء الاصل كنسخ فرضية الصوم بيوم عاشوراء

وكالزيادة على النص اذا وردت متراخية عنه كزيادة جزء مثل زيادة ركعة على ركعتين مثلا او شرط كالايمان في كفارة القتل فيرفع اجزاء الاصل والاجزاء حكم شرعي مستفاد من النص فان المطلق يجري على اطلاقه لان الاطلاق معنى مقصود لم حكم معلوم وهو الجواز بما ينطلق عليه الاسم وان لم يشتمل على القيد وحكم المقيد الجواز بما اشتمل على القيد ويستلزم عدم الجواز بدونه فثبوت حكم احدهما يوجب انتفاء حكم الآخر وتعقبه في التلويح بانهم ان اراد وا ان المقيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة وان اراد وا بحسب العدم الاصلي فهو لا يكون حكما شرعيا واجيب بان المرتفع اجزاء المطلق من حيث انه مطلق والاجزاء حكم شرعي وضعي لكن ارتفاعه انما لزم من دلالة المقيد على ايجاب القيد لان المقيد اقتضى رفع الاجزاء بدلالة لفظية ليكون قولا بمفهوم المخالفة فالمقيد يرفع الحكم الشرعي وهو اجزاء المطلق لكن لا بدلالة اللفظ بل بواسطة ايجاب القيد انتهى

ذا عندنا والشافعي ينكر اذ لم يكن رفعا بلى تقرر

يعني ان كون الزيادة نسخا انما هو عندنا والشافعي ينكر كونها نسخا لانها لا ترفع الحكم بل هي تقرره واثر الخلاف يظهر في جواز الزيادة على الكتاب والخبر المتواتر والمشهور بخبر الواحد او القياس كما قال

فما على الجلد يزاد بالخبر لواحد نفي فليس يعتبر
وليس في كفارة الايمان يزاد قيد الوصف بالايمان
ولا الظهار فهي بالقياس فلم يجز هذا بلا التباس

اي لا يزاد النفي على الجلد بخبر الواحد وهو قوله عليه الصلوة والسلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام لان الزيادة نسخ عندنا ولا ينسخ الكتاب بخبر الواحد ولا يزاد قيد الايمان بكسر الهمزة في كفارة الايمان بفتحها جمع يمين ولا في كفارة الظهار بالقياس على كفارة القتل اذ الزيادة نسخ والكتاب لا ينسخ بالقياس وعند الشافعي يزاد لان الزيادة ليست نسخا عنده لانها تخصيص عنده في الكل كما يوهم عبارة المنار اذ لا يجري التخصيص في غير العام ولا يجري في مثل زيادة النفي على الجلد ثم لا يرد علينا انا نزدنا الفاتحة والتعديل بخبر الواحد حتى وجبا لانا لم نقل بعدم بعدم الاجزاء الاصل لولا الفاتحة والتعديل بل

بالوجوب

بالوجوب فقط بمعنى اثم تاركهما ولا يمكن مثل هذا في الوضوء حتى يكون النية والترتيب فيه واجبين لانه ليس عبادة مقصودة بل شرطا للصلوة ولا يمكن ان يكون شئ من اجزائه واجبا لعينه بمعنى انه يأثم تاركه بل لاجل الصلوة بمعنى انه لا تجوز الصلوة الا به فلو قلنا بالوجوب حتى كان معناه لا تصح الصلوة الا بهما فيلزم من وجوبهما عدم اجزاء الصلوة التي هي الاصل وهذا سر ان ابا حنيفة رضي الله عنه جعل في الصلوة واجبات لا في الوضوء كذا في التلويح

فصل في افعال النبي عليه الصلوة والسلام

الافعال على ضربين ما ليس لذات صفة زايدة على وجوده كبعض افعال النايم والساهي لانه لا يوصف بحسن ولا قبح وما له صفة زايدة على وجوده كسايرافعال المكلفين وتنقسم الى حسن وقبيح والحسن ينقسم الى واجب ومندوب ومباح والقبيح الى محظور ومكروه والاقسام الثلاثة سوى المقسم الاخير يصح وقوعها من جميع المكلفين من الانبيا وغيرهم فاما الاخير فيصح وقوعه من غير الانبيا ولكن لا يصح وقوع ما هو معصية من الانبيا عليهم السلام فانهم عصموا عن الكبايرعند عامة المسلمين وعن الصغايرعند اصحابنا ولم يعصموا عن الزلات كذا في المقرر

ان النبي المصطفى المكرما صلى عليه ربنا وسلما

افعاله التي بقصد يصدر لازلة اربعة تقرر

يعني ان افعال النبي المكرم صلى الله تعالى عليه وسلم التي تصدر عنه بقصد ولا تكون زلة اربعة وانما قيد بالقصد لان ما وقع منه بغير قصد كما في حالة النوم او السهو لا يصلح للاقتدا والمراد بيان احكام ما يصلح للاقتداء به وحاصله ان افعاله المقصودة التي لا تكون زلة اربعة فالفعل الواقع منه عن القصد قد يكون زلة وهي اسم لفعل حرام غير مقصود في ذاته للفاعل ولكنه وقع منه عن فعل مباح قصده فلم يوجد منه القصد الى عينه ولكن وجد القصد الى اصل الفعل كمن نزل في الطريق ولم يقصد الوقوع ولكن قصد المشي فزل بخلاف المعصية فانها اسم لفعل حرام مقصود لعينه للفاعل لكن الشرع اطلق اسم المعصية على الزلة مجازا ولا بد من اقتران البيان بالزلة اما من جهة الفاعل كقوله تعالى اخبارا عن موسى عليه السلام حين وكز القبطي فقتله هذا من عمل الشيطان انه عدو مضل مبين وقال تعالى وعصى ادم ربه اي باكل ما نهي عنه فاخطا حيث طلب الملك والخلد باكل ما نهي عنه واذا كان البيان

مقترنا بها لا محالة علم انها لا تصلح للاقتدا كذا في التقرير ثم بين الافعال الاربعة بقوله

فرض وواجب كذا المندوب ثم المباح كلها مرغوب

يعني ان فعله بالنسبة الينا يتصف بهذه الاربعة بان يجعل الوتر واجبا عليه لا فرضا ولا مستحبا والا فالثابت عنده بدليل يكون قطعيا لا محالة حتى ان قياسه واجتهاده ايضا قطعي لانه لا يقر على الخطا كذا في التلويح فذكر الواجب في افعاله متابعة لفخر الاسلام وسائر الاصوليين اسقطوه وقد عرفت الوجه فيه

ثم الذي تدريه من افعاله ومايكون وافعام حاله
فاننا به يقينا نقتدي بوجهه وغير ما تردد
ومايكون وجهه لا يعلم يكون المباح حقا يحكم

يعني ان ما علمنا من افعاله عليه الصلوة والسلام واقعا على صفة من الوجوب وغيره فاننا نقتدي به في ايقاعه على تلك الصفة ومالم نعلم على اي صفة فعله حكمنا بانه فعله على وجه الاباحة التي هي ادنى منازل افعاله عليه الصلوة والسلام لان الاتباع اصل لقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة ولان الرسل ائمة يقتدى بهم قال الله تعالى في حق ابراهيم اني جاعلك للناس اماما فالاصل في كل فعل نفعله عليه الصلوة والسلام جواز الاقتداء به الا ما ثبت بالدليل انه كان مختصا به لشرفه وعلو منزلته كوجوب التهجد واباحة الزيادة على الاربعة وهذا هو مذهب الجصاص فالاصل عنده الاتباع والخصوصية لعارض خلافا للكرخي فالاصل عنده الاختصاص والاشتراك لعارض وتفصيل المذاهب في التلويح

والوحي ضد ظاهر وباطن فالظاهر الوحي الجلي الكائن
باللفظ واللسان ابداه الملك فكان سامعه بغير شك
وبالمبلغ الرسول عالما بآية قاطعة وجازها
وذا الذي الروح الامين قد نزل به وباللسان منه قد حصل

الوحي اصله الاعلام بسرعة وكل ما دل به من كلام او كتابة او اشارة او كناية فهو وحي لغة اوحى ووحى لغتان والاولى افصح وبها جاء القرآن قال فخر الاسلام لو جهل بعض الناس والطعن بالباطل لكان الاولى بنا الكف عن تقسيمه فانه عليه الصلوة والسلام هو المتفرد بالكمال الذي لا يحيط به الا الله تعالى والمقصود من هذا الباب

انه عليه الصلوة والسلام كان معتمدا في اظهار الاحكام على الوحي والوحي نوعان ظاهر وباطن والظاهر ثلاثة اقسام الاول ما ثبت بلسان الملك فسمع النبي عليه الصلوة والسلام عالما بالمبلغ الرسول من عند الله تعالى اية قاطعة اوجبت يقينه بانه ملك كما ظهرت لنا الايات القاطعة على وجود الصانع وهذا هو الذي نزل به الروح الامين وهو سيدنا جبرائيل عليه السلام وهو المراد بقوله تعالى انه لقول رسول كريم وبقوله تعالى قل نزله روح القدس وقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك قال في التوضيح والقرآن من هذا القبيل والثاني ما اشار اليه بقوله

ومنه مايكون بالاشاره منه بلا لفظ ولا عباره

اي ما ثبت باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما اشار اليه عليه الصلوة والسلام بقوله ان روح القدس نفث في روعي اي اوقع في قلبي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب اي ارفقوا في طلب الرزق بمباشرة الاسباب المشروعة وترك المبالغة فيه كيلا يؤدي الى الوقوع في الامور المحظورة معتقدين ان الرزق من الله تعالى لا من الكسب والثالث ما اشار اليه بقوله

ومنه مايكون بالالهام من ربه للمهيمن العلام
لقلبه من نوره بيديه من غير شبهة تكون فيه

اي منه ما ثبت بالالهام من ربه تعالى بان ابداه له بنور من عنده فتيقن به من غير شبهة كما قال الله تعالى لتحكم بين الناس بما اراك الله وقد قيل في تعريف الالهام الله تحرك القلب بعلم يدعوك الى العمل به من غير نظر في حجة ودليل وذلك حجة لم مطلقا بخلاف الهام الاولياء فانه لهام لا يكون حجة على غيرهم كذا في التوضيح ثم اشار الى القسم الثاني من قسمي الوحي بقوله

والباطن الذي بالاجتهاد ينال في تامل المراد
في الحكم بالنص وبعضهم ابى عن ان يكون للنبي منصبا

يعني ان الوحي الباطن هو الذي ينال بالاجتهاد في تامل حكم النص وابى بعضهم عن ان يكون الاجتهاد منصبا للنبي اذ الرأي انما يكون لغيره وانما منصبه الاوحي الظاهر لقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى

لكن نقول انه ان لم يرد ... وحي اليه بالذي كان قصد
فبانتظار الوحي لا محاله ... يكون مامورا بهذي الحاله
وبعد مدة انتظار العمل ... براءة المصوب عن شوب الزلل

يعني ان المختار عندنا انه اذا لم يرد اليه عليه الصلوة والسلام وحي في حادثة قصدت كان مامورا بانتظار الوحي في تلك الحالة المقصودة وبعد انقضاء مدة الانتظار يكون العمل برائه المصوب عن شائبة الزلل وذلك لان الاجتهاد واجب عليه لعموم قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار ولوقوعه من غيره من الانبياء كداود وسليمان ولوقوعه منه عليه الصلوة والسلام فيما روي ان الخثعمية قالت يا رسول الله ان فريضة الحج ادركت ابي شيخا كبيرا لا يستطيع ان يستمسك على الراحلة افتجيز لي ان احج عنه فقال عليه الصلوة والسلام ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان يقبل منك قالت نعم فقال الله احق ان يقبل وما روي ان عمر رضي الله عنه سال النبي عليه الصلوة والسلام عن قبلة الصايم فقال عليه الصلوة والسلام ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك ولانه عليه الصلوة والسلام اعلم الناس بجلل النصوص وكل من هو عالم بها يلزمه العمل بها في صورة الفروع التي توجد فيها العلة وذلك بالاجتهاد وكان يشاوره اصحابه في كثير من الامور ثم مدت انتظار الوحي ما دام رجاء نزول الوحي باقيا الا ان يخاف فوت الفرض او فوت حكم الحادثة ؛

وهو على غير الصواب لا يقر ... ولا كذا غيره من البشر

جواب عما يقال الاجتهاد يحتمل الخطا فلا يصلح منصبا للنبي وحاصل الجواب انه عليه الصلوة والسلام معصوم عن الاقرار على الخطا فكان اجتهاده ورايه صوابا ولا كذلك غيره فانه يجوز ان يقر على الخطا لعدم عصمة المجتهد فجاز لمجتهد غيره مخالفته ولا كذلك المعصوم ومع ذلك فالوحي الظاهر اعلى لانه لا يحتمل لا ابتداء ولا بقاء والباطن لا يحتمل الخطا بقاء ؛

وذا كالالهام فهو حجه ... منه فقط قطعية لمجه

يعني ان اجتهاده عليه الصلوة والسلام كالالهام فانه حجة قطعية منه حتى لم يجز مخالفته وليس غيره بهذه المثابة ؛

اما شرايع الذين قبلنا ... فلا ارتياب في لزومها لنا
ان قصها الله او الرسول ... من غير انكار فذي السبيل
شريعة اتى بها الينا ... نبينا فاوجبت علينا

يعني ان شرايع من قبلنا تلزمنا اذا قصها الله او رسوله علينا من غير انكار لها فتكون شريعة لنا اتى بها نبينا لقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا الايه والارث يصير ملكا للوارث مخصوصا به فيعمل بذلك على انه شريعة لنبينا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم لا اعتمادا على ما في الكتب لثبوت التحريف وفي التقرير يجوز ان يتعبد الله نبيه بشريعة من قبله ويامره باتباعها ويجوز ان ينهاه عن ذلك بجواز الاتفاق في مصالح العباد والاختلاف فيها واختلفوا هل صلى الله تعالى عليه وسلم متعبد قبل البعثة بشرع فالى البعض وهو مختار محققي ايمتنا انه عليه الصلوة والسلام قبل الرسالة في مقام النبوة ولم يكن وامتي قط بل كان يعمل بالكشف الصادق من شريعة ابراهيم وغيرها واتبته بعضهم مختلفين فيه فقيل شريعة نوح وقيل ابراهيم وقيل موسى وقيل عيسى عليهم الصلوة والسلام

ثم الصحابي بلا التباس ... تقليده حقا على القياس
مقدم وواجب ان يتبع ... فلا احتمال انه كذا سمع

يعني ان تقليد الصحابي مقدم على القياس فيترك به القياس والتقليد الاتباع قولا او فعلا مع اعتقاد الحقية من غير تامل في الدليل لانه يقوى فيه احتمال السماع من النبي عليه الصلوة والسلام ولو اتفق في اصابته اقرب ببركة الصحبة ومشاهدة الاحوال المستنزلة للنصوص والاحوال التي تتغير باعتبارها واحتمال الخطا لا يوجب المنع كالقياس فصار كالدليل الراجح كما نقل عن التحرير

لكنما الكرخي قال يترك ... تقليده اذا بالقياس يدرك

يعني ذهب الكرخي الى ان تقليد الصحابي يترك اذا حصل الادراك بالقياس لان ما يدرك بالقياس فرايه فيه يحتمل الخطا فلا يكون حجة على غيره واما في ما لا يدرك بالقياس فيتعين جهة السماع اذ لا يظن بهم الكذب لان الدين ثابت بنقلهم ؛

والشافعي قال لا يقلد ... من الصحابة الكرام واحد

فلا يكون قوله حجة مطلقا سواء كان فيما يدرك بالقياس او لا لانه يمنع تقليد المجتهد والجواب ما قدمنا

اما لدى اصحابنا فيعمل ... تقليدهم بكلها لا يعقل
قياسه بالاتفاق المعتبر ... كما اقل الحيض قاله عمر

يعني اتفق اصحابنا على انه يعمل بتقليدهم فيما لا يدرك بالقياس كما قال عمر رضي الله تعالى عنه في اقل الحيض انه ثلاثة ؛

لمن شرى ما باع بالاقل ... من الذي قد باعه من قبل
اذا شرى من قبل نقده الثمن ... هذا اذا ما كان من هذا السنن

يعني وكشرا من شرى ما باع باقل مما ابتاع قبل نقد الثمن فانه حرام عملا بقول عايشة رضي الله تعالى عنها في قصة زيد بن ارقم لانه لما لم يدرك بالقياس حمل على السماع من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ولا وجه له الا هذا فوجب العمل به هذا اذا كان مما لا يدرك بالقياس

فان يكن من غيره ففي العمل ... به من الاصحاب خلف قد حصل

يعني اختلف اصحابنا في العمل بقول الصحابي في غير هذا وهو ما يدرك بالقياس فيما بينهم مختلفة الدلالة في تقليد الصحابي ؛

كان يسمى قدر راس المال ... كذاك في الاجير كالحمال

يعني كتسمية راس مال السلم اذا كان مشارا اليه فقال ابو يوسف وحمل انه ليس بشرط وشرطه ابو حنيفة تقليدا لابن عمر رضي الله تعالى عنهما وهما لم يقلداه عملا بالرأي وهو ان الاشارة ابلغ في التعريف من التسمية وكالاجير الذي هو كالحمال يعني الاجير المشترك فانهما ضمناه فيما يمكن الاحتراز عنه كالسرقة لانها في الغالب كالحريق عملا بقول علي رضي الله تعالى عنه ولم يضمنه الامام عملا بالرأي لان الضمان على نوعين ضمان جبر وضمان شرط وضمان الجبر يجب بالتعدي وضمان الشرط بالعقد ولم يوجدا فكانت العين في يده امانة وفي فتاوى قاضيخان الفتوى على قول الامام وذكر الزيلعي الفتوى على قولهما وفي الظهيرية وغيرها اختاروا الصلح على نصف القيمة ؛

وهذا لاختلاف فيما اثبتا ... عنهم ولا خلاف بينهم اتى
في شانه ولا يكون قد ثبت ... ان الذي ما قاله كان سكت
لدى بلوغه لهم مسلما ... اذ ههنا تقليدهم تحتما

يعني ان الاختلاف المذكور في تقليد الصحابي انما هو في ما ثبت عنهم من غير خلاف بينهم اما

ما وقع فيه خلافهم فلا يجب التقليد اجماعا وكذا فيما لا يكون ثبت ان الذي لم يقله بلغه فسكت مسلما له فانه اذا شاع بينهم فسكتوا مسلمين له كان اجماعا سكوتيا فوجب التقليد اجماعا

والتابعي مثلهم ان تظهر ... فتواه في زمانهم وتشهر
كشريح وهو قول بعض ... وليس عند بعضهم برضى

يعني ان التابعي اذا اشتهرت فتواه في زمن الصحابة كشريح وسعيد بن المسيب والشعبي والنخعي ومسروق وعلقمة فهو مثل الصحابة في قول البعض لانه لما زاحمهم في الفتوى كان مثلهم يجب تقليده ايضا وبعضهم لم يرض بهذا القول لان قول الصحابي انما صار حجة لاحتمال السماع ولبركة صحبة النبي وهذان مفقودان في التابعي وان بلغ درجة الاجتهاد وما ذكروه من رد شريح شهادة الحسن لعلي رضي الله تعالى عنهما وكان علي يقبل شهادة الابن لابيه ومخالفة مسروق ابن عباس في ايجاب مائة من الابل في النذر بذبح الولد الى ايجاب شاة فلا يفيد لان غايته انهم صاروا مثلهم في الفتوى فاين احتمال السماع ومشاهدة احوال التنزيل وبركة صحبة الرسول عليه الصلاة والسلام

باب الاجماع

هو لغة العزم يقال اجمع فلان على كذا اذا عزم والاتفاق يقال اجمع القوم على كذا اذا اتفقوا وفي الاصطلاح اتفاق المجتهدين من امة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم في عصر على حكم شرعي والمراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد او القول او الفعل وقيد بالمجتهدين اذ لا عبرة باتفاق العوام وعرف بلام الاستغراق احترازا عن اتفاق بعض مجتهدي عصر واحترز بقوله من امة محمد عليه الصلوة والسلام عن اتفاق مجتهدي الشرايع السالفة وقوله في عصر حال من المجتهدين معناه زمان ما قل او كثر وفائدته الاحتراز عما يرد على من ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد اجماع الى آخر الزمان اذ لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين الا حينئذ واطلق ابن الحاجب وغيره الامر ليعم الشرعي وغيره حتى يجب اتباع آراء المجتهدين في امر الحروب ونحوها ويرد عليه ان تارك الاتباع ان اثم فهو امر شرعي والا فلا معنى للوجوب كذا في التلويح وهذا التعريف انما يصح على قول من لم يعتبر موافقة العوام ومخالفتهم في الاجماع اصلا واما من يعتبر موافقتهم فيما لا يحتاج فيه الى الراي وشرط فيه اجتماع

الكل فالحد الصحيح عنده ان يقال هو الاتفاق على امر من الامور من جميع من هو اهله من هذه الامة ليشمل المجتهدين فيما يحتاج فيه الى الراي دون غيرهم ويشمل الكل فيما لا يحتاج فيه الى الراي كذا في التقرير والكلام في تعريفه وتقريبه وما ذكره في المتن اقتفاء للمنار لوضوحه وفي ركنه واهله وشرطه وحكمه وسنده وقد اشار الى بيان ركنه بقوله

واعلم بان ركنه نوعان ... عزيمة ذي الاصل في ذا الشان

ركن الاجماع الاتفاق وهو يثبت بطريقين احدهما عزيمة وهي الاصل في هذا الشان اي شان الاجماع لان العزيمة هي الامر الاصلي

وانها التنصيص منهم كلهم ... او الشروع منهم بفعلهم

اي ان ينص الكل من اهل الاجتهاد بما يوجب اتفاقهم على الحكم او ان يشرعوا في الفعل ان كان من باب الفعل كما اذا شرع اهل الاجتهاد جميعا في الزراعة والمضاربة او الشركة كان ذلك منهم اجماعا على مشروعيتها والاجماع من حيث الفعل يدل على حسن ما فعلوا وكونه مستحبا ولا يدل على الوجوب ما لم يوجد قرينة كاجماع الصحابة على الاربع قبل الظهر فذلك سنة لا واجب نقله ابن نجيم

ورخصة وتلك حيث يثبت ... تكلم البعض وبعض يسكت
كالعقد للشافعي المجتهد ... يقول ليس بالسكوت ينعقد

اي الرخصة ان يتكلم البعض ويسكت البعض كالعقد ايضا بان يفعل البعض ويسكت عنه البعض وهذا بعد مضي مدة التامل ويسمى هذا اجماعا سكوتيا لان شرط التكلم من الكل غير معتاد والمعتاد ان يتكلم الكبار ويسلم لهم الباقون وفي التلويح ان مثل هذا الاجماع لا يكون حجة وان كان هو من الادلة القطعية بمنزلة العام من الخصوص وقال الشافعي لا ينعقد الاجماع بالسكوت لانه يحتمل ان يكون لخوف او عن تفكر ولنا ان هذا الاحتمال خلاف الظاهر ولو شرط التنصيص من الكل لتعذر واورد عليه القائلون ان هذا لا يصلح الزاما للشافعي لانه لا يشترط تنصيص الكل بل الاكثر وصح عنه ان الساكتين لو كانوا قليلا ينعقد بسكوتهم ثم قال والمعنى الذي جعل سكوت الاقل دليل وفاقهم هو عدم حل سكوتهم اذا كان الحكم عندهم على خلاف ذلك لان السكوت عن الحق شيطان اخرس اذ لا يجوز ان يكون ذلك التفكر لان الكلام فيما بعد مضي زمانه فلما جعل سكوت الاقل دليل الوفاق مع انعدام مكنتهم من اظهار الخلاف ظاهرا فلان يجعل سكوت الاكثر دليل الوفاق مع تمكنهم من اظهار الخلاف اولى ثم قال

وفيه

وفيه نظر لانه يحتمل انه انما لم يعتبر سكوت الاقل لانه لا يؤدي الى تعذر الانعقاد كما ذكرنا فلا يلزم من عدم اعتبار الاقل عدم اعتبار الاكثر

واهله من كان ذا اجتهاد ... الا اذا ما كان في المراد
عنه غنى وذا كالاستحمام ... اذ كفى الاجماع للعوام

اي اهل الاجماع من كان مجتهدا وسياتي تعريفه فلا اعتبار باتفاق العوام والفقيه الذي ليس باصولي ولا الاصولي الذي ليس بفقيه كما نقل عن التقرير لانه يستغنى فيه عن الاجتهاد كالاستحمام واستقراض الخبز بلا وزن ونقل القرآت وامهات الشريعة فانها ثابتة بالتواتر والاجتهاد ليس بشرط فيه فيكفي فيه اجماع العوام وهذا على وفق ما في المنار قال ابن نجيم والظاهر انه لا حاجة الى هذا الاستثناء لان اتفاق المجتهدين موجود في هذه الاشياء كما في التقرير

وشرط ان لا يكون فاسقا ... او ذا هوى وذا يكون مايقا

اي يشترط في المجتهد ان لا يكون فاسقا اذ لا يعتد بالفاسق لان التوقف في كلامه واجب بالنص الا ترى انه لا يجوز لغيره تقليده في فتواه كما ذكره القائلون وشرطه ان لا يكون ذا هوى اي صاحب بدعة يدعو الناس اليها فليس هذا من الامة على الاطلاق لانه وان كان من اهل القبلة فهو من امة الدعوة دون المتابعة كالكفار ومطلق الاسم لاجل المتابعة المشهود لها بالعصمة قال الامام السرخسي صاحب البدعة اذا لم يكن يدعو اليها ولكنه مشهور بها قيل لا يعتد بقوله فيما يضلل فيه واما فيما سواه فيعتد به والاصح انه ان كان مظهرا لها فلا يعتد بقوله اصلا والا فالحكم كما ذكر كذا في التلويح

البدعة

وليس كونه من الصحابه ... شرطا ولا عشرة عصابه

اي لا يشترط في المجتهد كونه من الصحابة ولا من العشرة بالعين المكسورة والتاء المثناة من فوق اي نسل النبي عليه الصلوة والسلام لان هذه الامور زايدة على الاهلية

وليس شرطا فيه اهل يثرب ... ولا انقراض العصر اذ لم يوجب

لا يشترط في الاجماع اهل المدينة اذ الادلة الدالة على صحته لم يفرق بينهم وبين غيرهم وكذا لا يشترط انقراض العصر فليس ذلك بواجب في انعقاد الاجماع وهو عبارة عن موت جميع من هو من اهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها والجمهور

الظاهري ومحمد بن جرير الطبري الى المنع من ذلك واما جواز كونه خبر الواحد فمتفق عليه كذا في عامة الكتب وقد وقع في الميزان واصول الامام السرخسي ان المذكورين خالفوا في الظني قياسا كان او خبر واحد ولم يجوزوا الاجماع الا عن قطعي لانه لا يبنى الا على قطعي لان الظني لا يفيد القطع وجوابه ان كون الاجماع حجة ليس مبنيا على دليله اي سنده بل هو حجة لذاته كرامة لهذه الامة واستدامة احكام الشرع والدليل على بطلان مذهبهم انه لو اشترط كون السند قطعيا لوقع الاجماع لغوا ضرورة ثبوت الحكم قطعا بالدليل القطعي فان قيل هذا يقتضي ان لا يجوز الاجماع عن قطعي اصلا لوقوعه لغوا قلنا المراد انه لو اشترط كون السند قطعيا لكان الاجماع الذي هو احد الادلة لغوا بمعنى انه لا يثبت حكما ولا يوجب امرا مقصودا في شيء من الصور اذ التاكيد ليس بمقصود اصلي بخلاف ما اذا لم يشترط فان السند اذا كان ظنيا فهو يفيد اثبات الحكم بطريق القطع واذا كان قطعيا فهو يفيد التاكيد كما في النصوص المتعاضدة على حكم واحد فلا يكون لغوا من الادلة واعلم انه لا معنى للنزاع في جواز كون السند قطعيا لانه ان اريد انه لا يقع اتفاق مجتهدي عصر على حكم ثابت بدليل قطعي فظاهر البطلان وان اريد انه لا يسمى اجماعا فكذلك لان الحد صادق عليه وان اريد انه لا يثبت الحكم فلا يتصور نزاع لان اثبات الثابت محال كذا في التلويح

∴ وان اجماع الصحابة الاول ... اذا الينا منهم هذا انتقل ∴
∴ وكان كل اهل عصر اجمعوا ... حقا على النقل فيقطع ∴
∴ بانه كنقل ما تواترا ... من الحديث اولا واخرا ∴

يعني اذا نقل الينا اجماع الصحابة باجماع اهل كل عصر على نقله كان كنقل الحديث المتواتر المتصل آخره باوله فيفيد العلم الضروري ∴

∴ كنقل بالافراد كالنقل المسنون بالاحاد ∴

يعني ان نقل الينا الاجماع بالافراد مثل قول ابي عبيدة بفتح العين وكسر الباء ما اجمع اصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كاجتماعهم على محافظة الاربع قبل الظهر والاسفار بالصبح وعلى تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت فانه يكون كنقل السنة بالاحاد فيوجب العمل دون العلم وفيه اشارة الى ان النقل بالشهرة قريب من المتواتر كما في التلويح

∴ ثم له مراتب انواع ... وان اقواها هو الاجماع ∴
∴ بصامت الصحب الكرام يعتبر ... كاية او ذي التواتر الخبر ∴
∴ ثم الذي بنص بعضهم ثبت ... والبعض منهم يكون قد سكت ∴
∴ وبعده اجماع من تاخرا ... عنهم على حكم وما تقررا ∴
∴ اصلا به الخلاف من قد سبق ... وبعده اجماعهم ان اتفق ∴
∴ له مخالفة الايمة ... من قبلهم ثم اختلاف الامة ∴

يعني ان الاجماع على مراتب متنوعة فالاقوى اجماع الصحابة بصامتهم كلهم اذ لا خلاف في قطعيته فهو قطعي كالاية او الخبر المتواتر ثم الاجماع الذي كان بنص بعض الصحابة وسكوت البعض لانه وان كان قطعيا عندنا لم يكفر جاحده وكان بمنزلة العام المخصوص كما تقدم ثم اجماع من تاخر عنهم على حكم لم يثبت فيه خلاف من سبقهم فهذا دون الاجماع السكوتي من الصحابة واستشكل القائل كون السكوت على درجة من التنصيص واجيب بان ذلك لكونه اجماع الصحابة ثم دون هذا الاجماع كما تقدم اجماع على قول سبق فيه خلاف من الأئمة لانه اختلف في هذا الاجماع كما تقدم وفي رتبة هذا الاجماع الاجماع الذي ثبت عنهم ثم رجع عنه واحد منهم فانه مختلف فيه ايضا كما في التوضيح وذكر في التلويح ان هذا الاجماع لا يضلل جاحده وقوله ثم اختلاف الامة مبتدا خبره يكون في قوله ∴

∴ في حكم موضع على اقوال ... يكون اجماعا بهذا المحال ∴
∴ يفيد ان غير ذاك يبطل ... وقيل في الصحب فقط ذا يحصل ∴

يعني ان الامة اذا اختلفوا في حكم مسالة في عصر من الاعصار على اقوال كان ذلك منهم اجماعا على ان ما عداها باطل ولا يجوز لمن بعدهم احداث قول آخر مثاله رد المشتراة بكرا بعد الوطئ فقيل لا ترد وقيل ترد مع الارش فلا يجوز بعد ذلك ان يقال بالرد مجانا وكذا اختلفوا في الجد مع الاخوة فقيل بالمقاسمة وقيل الكل للجد فالقول بحرمانه لا يجوز وكذا عدة الحامل المتوفى عنها زوجها فقيل بالوضع وقيل بابعد الاجلين فلا يجوز القول بالاشهر فقط وتمام تفصيله في التوضيح وقوله وقيل في الصحب الخ يعني قال بعضهم ان الاختلاف على اقوال انما يكون اجماعا على بطلان ما عداها اذا صدر من الصحابة

الظاهري ومحمد بن جرير الطبري الى المنع من ذلك واما جواز كونه خبر الواحد فمتفق عليه كذا في عامة الكتب وقد وقع في الميزان واصول الامام السرخسي ان المذكورين خالفوا في الظني قياسا كان او خبر واحد ولم يجوزوا الاجماع الا عن قطعي لانه لا يبنى الاعلى قطعي لان الظني لا يفيد القطع وجوابه ان كون الاجماع حجة ليس مبنيا على دليله اي سنده بل هو حجة لذاته كرامة لهذه الامة واستدامة احكام الشرع والدليل على بطلان مذهبهم انه لو اشترط كون السند قطعيا لوقع الاجماع لغوا ضرورة ثبوت الحكم قطعا بالدليل القطعي فان قيل هذا يقتضي ان لا يجوز الاجماع عن قطعي اصلا لوقوعه لغوا قلنا المراد انه لو اشترط كون السند قطعيا لكان الاجماع الذي هو احد الادلة لغوا بمعنى انه لا يثبت حكما ولا يوجب امرا مقصودا في شيء من الصور اذ التاكيد ليس بمقصود اصلي بخلاف ما اذا لم يشترط فان السند اذا كان ظنيا فهو يفيد اثبات الحكم بطريق القطع واذا كان قطعيا فهو يفيد التاكيد كما في النصوص المتعاضدة على حكم واحد فلا يكون لغوا من الادلة واعلم انه لا معنى للنزاع في جواز كون السند قطعيا لانه ان اريد انه لا يقع اتفاق مجتهدي عصر على حكم ثابت بدليل قطعي فظاهر البطلان وان اريد انه لا يسمى اجماعا فكذلك لان الحد صادق عليه وان اريد انه لا يثبت الحكم فلا يتصور نزاع لان اثبات الثابت محال كذا في التلويح.

وان اجماع الصحابة الاول ... اذا الينا منهم هذا انتقل
وكان كل اهل عصر اجمعوا ... حقا على النقل فيقطع
بانه كنقل ما تواترا ... من الحديث اولا واخرا

يعني اذا نقل الينا اجماع الصحابة باجماع اهل كل عصر على نقله كان كنقل الحديث المتواتر المتصل آخره باوله فيفيد العلم الضروري.

كذا في النقل بالافراد ... كالنقل المسنون بالاحاد

يعني ان نقل الينا الاجماع بالافراد مثل قول ابي عبيدة بفتح العين وكسر الباء ما اجمع اصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كاجتماعهم على محافظة الاربع قبل الظهر والاسفار بالصبح وعلى تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت فانه يكون كنقل السنة بالاحاد فيوجب العمل دون العلم وفيه اشارة الى ان النقل بالشهرة قريب من المتواتر كما في التلويح

ثم له مراتب انواع ... وان اقواها هو الاجماع
بصامت الصحب الكرام يعتبر ... كاية او ذي التواتر الخبر
ثم الذي بنص بعضهم ثبت ... والبعض منهم يكون قد سكت
وبعده اجماع من تاخرا ... عنهم على حكم وما تقررا
اصلا بمخالفة من قد سبق ... وبعده اجماعهم ان اتفق
لم يخالفه الا يسير ... من قبلهم ثم اختلاف الامه

يعني ان الاجماع على مراتب متنوعة فالاقوى اجماع الصحابة بصامتهم كلهم او لا خلاف في قطعيته فهو قطعي كالاية او الخبر المتواتر ثم الاجماع الذي كان بنص بعض الصحابة وسكوت البعض لانه وان كان قطعيا عندنا لم يكفر جاحده وكان بمنزلة العام المخصوص كما تقدم ثم اجماع من تاخر عنهم على حكم لم يثبت فيه خلاف من سبقهم فهذا دون الاجماع السكوتي من الصحابة واستشكل القائل كون السكوت اعلى درجة من التنصيص واجيب بان ذلك لكونه اجماع الصحابة ثم دون هذا الاجماع كما تقدم اجماع على قول سبق فيه خلاف من الائمة لا سيما اختلف في هذا الاجماع كما تقدم وفي رتبة هذا الاجماع الاجماع الذي ثبت عنهم ثم رجع عنه واحد منهم فانه مختلف فيه ايضا كما في التوضيح وذكر في التلويح ان هذا الاجماع لا يضل جاحده وقوله ثم اختلاف الامة مبتدا خبره يكون في قوله

في حكم موضع على اقوال ... يكون اجماعا بهذا المحال
يفيد ان غير ذاك يبطل ... وقيل في الصحب فقط ذا يحصل

يعني ان الامة اذا اختلفوا في حكم مسالة في عصر من الاعصار على اقوال كان ذلك منهم اجماعا على ان ما عداها باطل ولا يجوز لمن بعدهم احداث قول آخر مثاله رد المشتراة بكرا بعد الوطئ فقيل لا ترد وقيل ترد مع الارش فلا يجوز بعد ذلك ان يقال بالرد مجانا وكذا اختلفوا في الجد مع الاخوة فقيل بالمقاسمة وقيل الكل للجد فالقول بجريانه لا يجوز وكذا عدة الحامل المتوفى عنها زوجها فقيل بالوضع وقيل بابعد الاجلين فلا يجوز القول بالاشهر فقط وتمام تفصيله في التوضيح وقوله وقيل في الصحب الخ يعني قال بعضهم ان الاختلاف على اقوال انما يكون اجماعا على بطلان ما عداها اذا صدر من الصحابة

باب القياس

هو لغة التقدير يقال قست الارض بالقصبة اذا قدرتها وقاس الطبيب الجرح اذا سبره بالمسبار ليعرف غوره ثم التقدير لما استدعى امرين يضاف احدهما الى الآخر بالمساواة استعمل بمعنى المساواة نحو قيس النعل بالنعل اي سوها بصاحبتها فصلة القياس في اللغة الباء الا ان كلمة على جعلت صلة في الشرع لتضمين البناء ليدل على ان القياس الشرعي للبناء لا للاثبات ابتداء وهذا معنى قولهم القياس مظهر لا مثبت وهو مصدر قاس يقيس قياسا وقايس يقايس مقايسة وقياسا كذا في التقرير وحده اصطلاحا كما قال

وحد للقياس ان يقدرا ... فرع باصل مثل ما تقررا

في علة الاصل وحكم الاصل ... ثم القياس حجة بالنقل

اي حد القياس ان يقدر الفرع بالاصل في العلة والحكم لتظهر المساواة بينهما في نظر المجتهد وهذا قريب مما وقع في كلام فخر الاسلام انه تبيين العلة في الاصل ليثبت الحكم في الفرع وهذا على نحو ما في المنار من انه تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعلة فما قيل في شرحه من ان المراد بالتقدير تسوية الله تعالى محلا بآخر بناء على ان القياس فعل الشارع محل نظر اذ القياس فعل المجتهد وهو ما موربه كما سيأتي قال صاحب المنار في شرحه القياس فعل القياس وهو اعلام وابانة منه بان حكم الله تعالى في الاصل كذا وعلته كذا والعلة موجودة في الفرع فيكون الحكم ثابتا فيه ايضا انتهى قال العلامة السعد في حواشيه على شرح العضد واعلم ان القياس وان كان من ادلة الاحكام مثل الكتاب والسنة لكن جميع تعريفاته واستعمالاته مبني على كونه فعل المجتهد فتعريفه بنفس المساواة يعني مساواة الفرع للاصل محل نظر انتهى وعرفه الفاضل السمرقندي بانه مماثلة احدى المتعينين للآخر في علة حكم ورده القاآني بانه تعريف احد المتباينين بالآخر اذ القياس فعل القايس والمماثلة ليست من فعله فقد تبين بهذا كله ان ليس مراده بالتقدير المساواة الثابتة في نفس الامر بل فعل المجتهد بان يضيف الفرع الى الاصل لتظهر المساواة بينهما في الحكم والعلة كما قررنا فليس تعريفه فاسد الطرد بدلالة النص المسماة بمفهوم الموافقة كما ظن لان ما يفهم من دلالة النص ثابت لغة يفهمه كل من كان من اهل اللسان فقيها كان او غيره ولا حاجة فيه الى تقرير المجتهد كيف وقد صرحوا بان دلالة النص ثابتة قبل شرع

القياس لانها من الدلالات اللغوية والمراد بالفرع محل الحكم المطلوب اثباته فيه وبالاصل محل الحكم المعلوم ثبوته فيه فلا دور ثم الاصل ما يبتنى عليه غيره والفرع ما يبتنى على غيره والمقصود من القياس اثبات حكم في محل لثبوته في محل آخر بقياس هذا بذاك فان هذا فرعا وذلك اصلا لاحتياجه اليه وابتنائه عليه ثم لا يمكن ذلك في شيئين بل اذا كان بينهما امر مشترك يوجب الاشتراك في الحكم ويسمى علة الحكم ولا بد من ثبوت مثلها في الفرع اذ ثبوت عينها محال لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين وبذلك يحصل ظن مثل الحكم في الفرع مثلا اذا كان المطلوب ربوية الدرة اي كونها مما يحرم به التفاضل ويدل عليها مساواتها للبر فيما هو علة ربوية البر فان ذلك دليل على ربوية الدرة وربويتها هو الحكم المثبت بالقياس وثمرته والمراد بكلمة ما في قولنا الاصل ما يترتب عليه غيره ما هو اعم من الموجود والمعدوم اعني المعلوم لا الشيء فلا يخرج عنه قياس المعدوم على المعدوم كقياس عديم العقل بالمجنون على عديم الصغر ولو اريد الشيء فالوجود في الذهن كاف في الشيئية كما في التلويح وذكر بعض الفضلاء منع القياس بين المعدومين وان قياس المجنون على الصغير بعلة العجز عن فهم الخطاب وغايته ان يكونا معدومين لامعدومين وقوله ثم القياس يعني القياس حجة بالنقل

لامره حقا اولى الابصار ... بالنص في الكتاب باعتبار

اي لان الله تعالى امر اولى الابصار بالاعتبار بنص الكتاب وهو قوله سبحانه فاعتبروا يا اولى الابصار وذلك لان الاعتبار رد الشيء الى نظيره والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب واللفظ عام يشمل الانفاظ وكل ما هو رد الشيء الى نظيره اي الحكم على الشيء بما هو ثابت لنظيره واشتقاقه من العبور والتركيب يدل على التجاوز والتعدي فيدل على الانفاظ عبارة وعلى القياس اشارة ولئن كان بمعنى الانفاظ حقيقة ثبت القياس دلالة وسيأتي ايضاح ذلك في المعقول

وعن معاذ جاء في المنقول ... من الحديث وهو بالمعقول

يشير الى ما روي انه عليه الصلوة والسلام حين بعث معاذا الى اليمن قال له بم تقضي قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد برأيي قال الحمد لله الذي وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله فسكوته عليه الصلاة والسلام عند قوله اجتهد برأيي يدل على ان القياس يجري في جميع الاحكام اذ لو حمل على

منصوص العلة لم يف بعشر عشرها فان قيل لانسلم صحة الحديث لان قوله فان لم تجد
في كتاب الله يناقي قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شئ قلنا انما يكون كذلك لو قال فان لم
يكن في كتاب الله لا فان لم تجد فالمراد الكتاب على وجوب قبول فعل الرسول عليه الصلوة
والسلام وهو دال على ان القياس حجة وهو دال على الحكم كان كتاب الله دالا على ذلك
الحكم كذا في شرح المنار لمصنفه وقوله وهو بالمعقول يريد به الاستدلال على حجية القياس
بدلالة النص وسماه معقولا تبعا لما في المنار لاحتياج دلالة النص الى نوع تامل بخلاف اشارة
النص وذلك لان الاعتبار في الآية عبارة عن رد الشئ الى نظيره بان يحكم عليه بحكم وهو
يشمل الانقياس والقياس العقلي والشرعي فان ابقي على عمومه دل على الانقياس عبارة وعلى القياس
اشارة فيكون كل منهما بطريق المنطوق غايته ان الانقياس سبق له الكلام دون القياس وان اريد
به الانقياس فحسب كان القياس ثابتا بدلالة النص كما اشار الى بيان ذلك بقوله

فالاعتبار واجب بمن مضى ... وما اصابهم نكالا وانقضى

وذاك بالمعلوم من اسباب ... ادت لى الجزاء بالعقاب

فالعاقل اللبيب من يستبصر ... بما جرى من حالهم فيحذر

الاعتبار واجب لقوله سبحانه فاعتبروا وانما يكون ذلك بالتامل فيما اصاب من قبلنا
من النكال فانه باسباب معلومة نقلت الينا هي التي ادت الى الجزاء بعقابهم فالعاقل من
يستبصر بما صدر من حالهم حتى اودى بهم الى تلك العقوبات فيحذر عن ارتكاب تلك
الاسباب كيلا تؤديه الى مثل ما ادى اليه من الجزاء اذ الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك
في المعلول وهذا نظير القياس فان التامل في علل الاحكام المنصوصة يؤدي الى العلم
بوجود احكامها فيما يشاركها في تلك العلل

وهكذا تامل الحقيقة ... الى المجاز كان ذا طريقه

وجاز بينهم بلا التباس ... فذاك النظير للقياس

تنظير للقياس يعني ان التامل في علة حكم منصوص يجري حكمها فيما شاركها في
تلك العلة كتامل حقيقة اللفظ لمعنى الاسد ليستعار لانسان بينه وبين الاسد
مشاركة في الشجاعة مثلا وذلك طريق المجاز فكما ان ذلك لم يكن اقتراحا من
المستعير ولا وضعا من عند نفسه لكنه ليس التامل في معنى النص لاثبات حكمه

في

في نظائر لا يكون وضعهم عند نفس القياس فكان البابان واحدا وكما اتسعت دائرة
النصوص بالوقوف على طريق المجاز حتى امكننا العمل باللفظ المستعمل في غير ما وضع له
كذلك اتسعت طرق القياس حيث تعم بالتعليل فامكننا العمل بها في غير ما تناوله النص
كذا نقل عن التقرير

بيان ذاك في الحديث الحنطة بالحنطة المشهور فاعرف ضبطه

اي بيان القياس بالتامل في النص لاستخراج المعنى الذي هو مناط الحكم باشارة النص
ثابت في حديث الحنطة بالحنطة وهو الحديث المشهور يروى بالنصب والرفع والباء فيه
للالصاق فيستدعي الاضمار مثل بيعوا الحنطة بالحنطة او ابتاع الحنطة بالحنطة او بيع
الحنطة بالحنطة بحذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه وعلى الاخيرين الجر فيه بمعنى اللام

فههنا بالجنس ما يكال ... مقابل مثلا بمثل حال

اي ففي هذا الحديث المكيل فيما من شانه الكيل وهو الحنطة مقابل بجنسه وهو في قوله
عليه الصلوة والسلام بالحنطة وقوله عليه الصلوة والسلام مثلا بمثل حال من المفعول اي
بيعوا الحنطة بالحنطة متماثلين

مقصوده بيعوا بهذا الوصف ... فالحال كالشرط بغير خلف

وانما كان الحال كالشرط لانها صفة مفيدة مثله فقولك القايل انت طالق راكبة
مثل قوله ان ركبت فانت طالق

والبيع ذو اباحة لا يطلب ... وجوبه والامر حقا يوجب

فكان مصروفا لتلك الحال ... فانها شرط بلا محال

فلما كان البيع مباحا لا يطلب وجوبه وكان الامر موجبا فههنا ان الايجاب الذي
يدل عليه الامر مصروف الى الحال التي هي شرط في المعنى كانه قيل اذا اردتم بيع الحنطة
بالحنطة فبيعوا بهذا الشرط ولا بعد في ان يكون الشئ مباحا وشرطه واجبا عند
الاقدام عليه كالنكاح مباح والاشهاد شرطه عند مباشرته وكالنفل يقتضي رعاية
شروط الصلاة

والمثل قدر ههنا اذ قد اتى ... كيلا بكيل في حديث اثبتا

يعني والمراد بالمثل في هذا الحديث القدر وهو الكيل في المكيلات والوزن في الموزونات
لما انه اتى في حديث آخر قوله عليه الصلوة والسلام كيلا بكيل والحديث يفسر بعضه بعضا

والفضل ما زاد على المقدار شرعا وذا التحقيق في اعتبار

يعني ان المراد بالفضل في قوله عليه الصلوة والسلام والفضل ربوا ما زاد على القدر الشرعي وهو الكيل فالمماثلة بالقدر للنص والفضل ما زاد عليها حتى لا يجري الربوا في حفنة او حفنتين او خمس حفنات بست اذا لم تبلغ نصف صاع

فكان حكم النص في ذا الامر تسوية واجبة في القدر

اي فكان حكم النص في هذا الامر الذي هو بيع الحنطة بالحنطة وجوب التسوية بينهما في القدر

فاذ يفوت حكم فالحرمه كانت فذا الوجوب كان حكمه

يعني فاذا فات حكم النص وهو التسوية الواجبة بينهما في القدر ثبتت الحرمة واذا كان كذلك فمحل الحكم يقبل المماثلة كيلا فما لا يقبلها لا يكون محلا بعكس النقيض فلا يتحقق فيه الفضل الحرام كحفنة بحفنتين وتفاحة بتفاحتين فكان وجوب التسوية في ذلك القدر حكم النص

والقدر والجنس هناك الداعيا اليه اذ قد اوجب التساويا

قوله والقدر والجنس عطف على قوله فذا الوجوب يعني فهذا الوجوب يعني وجوب التسوية كان حكم النص والقدر والجنس كان الداعي اي العلة الداعية الى وجوب التسوية ووحد الخبر لان مجموعهما علة لا كل واحد على الانفراد وقوله اذ قد اوجبا الخ تعليل لكونهما الداعي الى الحكم اي لان النص قد اوجب التساوي

لا شك بين هذه الاموال فيقتضي تساوي الامثال

ولن يكون ذا بدون القدر والجنس اذ بذين فيه يجري

معنى وصورة هنا المماثله وقيمة الجودة فيه باطله

اي لان النص اوجب التساوي بين هذه الاموال اذا بيعت بجنسها وهذا الايجاب يقتضي ان يكون امثالا متساوية ولا يكون امثالا متساوية الا بالقدر والجنس لانه لو لم يوجد الجنس كالحنطة مع الشعير لا يتحقق التساوي وكذا ان لم يوجد القدر وانما يحصل بالقدر الذي هو المعيار والجنس لانه بهذين تجري المماثلة للعوضين صورة ومعنى فالقدر عبارة عن امتلاء المعيار الذي هو بمنزلة الطول والعرض فيما له طول وعرض وبه يحصل المماثلة صورة والجنس عبارة عن مشاكلة المعنى

وبه يحصل المماثلة معنى ولم يعتبر العدد في المماثلة لانه لا ينفي التفاوت واعتبر في ضمان العدوان ضرورة ان الاتلاف قد تحقق والخروج عن العدوان واجب والتفاوت في القيمة اكثر وجاز السلم في المعدود لانه شرع رخصة حتى صح في الثياب وان لم تكن مثلية وقوله وقيمة الجودة الخ جواب سؤال حاصله ان التفاوت بينهما قد يكون بالجودة فلا تثبت المماثلة بالتساوي قدرا وجنسا فان المالية تزداد بالجودة حتى لو باع ثوبا جيدا بثوب ردي ودرهم جاز لكونه في مقابلة الجودة فاجاب بان قيمة الجودة باطلة

فان نضا هناك ساقطه ذا حكم هذا النص ثم الضابط

اي ان قيمة الجودة ساقطة بالحديث وهو قوله عليه الصلوة والسلام جيدها ورديها سواء وقوله ذا حكم هذا النص الخ اي ما ذكرناه حكم النص عرفناه بالتامل فيه وليس ثابتا بالرأي فيما نحن فيه ثم الضابطة في قياس ما ليس بمنصوص على هذا المنصوص

انا نرى الارز لا محالا ومايكون مثله امثالا

فيها التساوي واقع فما فضل على مماثل خلا عن البدل

في عقد بيع فذا كالثابت في حكم ذا النص بلا تفاوت

اي الضابطة انا وجدنا الارز ومايكون مثله كالدخن والحمص وسائر الحبوب والموزونات امثالا فيها التساوي واقع بالمسوى المذكور فما فضل على المماثلة فيها خلا عن العوض في عقد البيع فكان هذا كالثابت في حكم هذا النص من حرمة الفضل بالتفاوت بينهما

كذاك اثباته اعتبارا فكان ما ذلك ايثارا

اي لان اثبات حكم النص في الارز ونحوه فكان ذلك اثبات الحكم النص في الحقيقة

فكان ذا نظير باس قد نزل بعض مضى من قبلنا من الاول

فانه سبحانه قد اخبرا في سورة الحشر بكنه ما جرى

حقا على اولئك الكفار اي من خروجهم من الديار

لاول الحشر وذا كالقتل وكفرهم داع الى ذا الفعل

اي فكان هذا الاعتبار نظير الاعتبار بباس نزل ببعض مضى من قبلنا لانه سبحانه اخبر في سورة الحشر بكنه ما جرى على اولئك الكفار من خروجهم من الديار حسبما اعرب عنه قوله عز شانه هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب وهم بنو النضير من اليهود

من دیارهم مساکنهم بالمدینة لاول الحشر ای حشرهم الی الشام والحشر اخراج جمع من مکان الی مکان آخر والاخراج من الدیار کالقتل لانه عدیله فی قوله سبحانه ولو انا کتبنا علیهم ان اقتلوا انفسکم او اخرجوا من دیارکم الایه وکفرهم کان داعیا الی ذلک ای یصلح ان یکون داعیا الی الاخراج کما یصلح ان یکون داعیا الی القتل

واول الحشر هنا بالقطع ... دل علی تکرار هذا الصنع

یعنی ونظم اول الحشر فی الایة یدل بالقطع علی تکرار هذا الصنع اعنی العقوبة وقد کان آخر الحشر فی خلافة عمر رضی الله عنه حیث اخرجهم الی خیبر وانما دل علی التکرار لان الاول یدل علی الثانی لغة والعالم یتوقف علی وجوده کما قالوا فیما لو قال اول عبد اشتریه فهو حر فاشتری عبدا انه یعتق من غیر توقف علی شراء عبد آخر وکذا فی کلمة کلما فانها تقتضی التکرار وان لم یتوقف علی وجود الفعل الثانی فی حق الحنث

وانه سبحانه دعانا ... الی اعتبارنا وقد هدانا
الی معانی النص الذی به العمل ... فیما یکون النص فیه ما حصل
وهکذا فیما هنا نقول ... ثم الاصول اصلها الاصیل

ای انه سبحانه وتعالی دعانا بقوله فاعتبروا الی ان نعتبر بالتامل فی معانی النص وقد هدانا الی معانی النص الذی به العمل فیما لا یکون النص حاصلا فیه فنعتبر احوالنا باحوالهم لو صدر والعیاذ بالله تعالی منا ما صدر منهم فنحترز عن فعلهم توفیقا لما نزل بهم وهکذا نقول فیما هنا ای کذلک الحکم فی الشرعیات لاستخراج مناط الحکم باشارة الشارع لعمل به فیما لا نص فیه وقوله ثم الاصول الخ استیناف ای الاصل فی الاصول ان تکون معلولة لان احکام الله تعالی مبنیة علی الحکم ومصالح العباد وهو المراد بقولنا النصوص معلولة والادلة قایمة علی حجیة القیاس من غیر تفرقة بین نص ونص فیکون التعلیل هو الاصل الا لمانع مثل النصوص فی المقدرات من العبادات والعقوبات

وانه لابد من دلاله ... تمیز العلة لا محاله

ای لابد من دلیل یمیز الوصف الذی هو علة من غیره لانه لا یجوز التعلیل بکل وصف

وانه لابد من دلیل ... یقوم قبل ذلک التعلیل
بانه فی حالة القیاس ... قد کان معلولا بلا التباس

ای

ای لابد قبل التمییز والتعلیل من قیام الدلیل علی ان النص معلول فی حالة القیاس بیان ذلک فی الذهب والفضة فان حکم الربا ثابت فیهما بالنص وهو معلول بعلة الوزن والجنس والشافعی رحمه الله تعالی یقول انه لیس بمعلول فلا یکفی هنا الاستدلال بان الاصل فی النصوص التعلیل لان الظاهر انما یصلح للرفع لا للالزام فانه لابد من اقامة الدلیل علی معلولیته فی الحال بان هذا النص یتضمن حکم التعیین بقوله علیه الصلوة والسلام یدا بید والتعیین للاحتراز عن الربا کوجوب المماثلة لاشتراط المساواة لما ان للتقدم رتبة علی النسیئة عرفا فوجب الاحتراز به عن شبهة الفضل یؤیده قوله علیه الصلوة والسلام انما الربا فی النسیئة وقد وجدنا حکم التعیین متعدیا عند الشافعی حتی شرط التقابض فی المجلس فی بیع الطعام بالطعام عند اتحاد الجنس واختلافه لحصول التعیین وقلنا جمیعا فی من اشتری حنطة بعینها بشعیر بغیر عینه غیر مقبوض فی المجلس انه باطل وانه کان موصوفا لان ترک التعیین فی احد البدلین یفوت المساواة فی الید بالید فثبت انه معلول بالاجماع

وقرروا له شروطا تشترط ... والرکن والحکم ودفعا یضبط

یعنی ان للقیاس شروطا لا یوجد الا عند وجودها لان انتفاء الشرط یوجب انتفاء المشروط وارکانا فلا یقوم القیاس الا به وحکما لانه لم یشرع الا لحکمة لان الشیء لا یخرج من کونه عبثا الا اذا کان له غایة وغایة القیاس ان یثبت به حکم شرعی ودفعا لانه بعد تحقق هذه الاشیاء لا یبقی الا الدفع لان المجتهد قد یحتاج الیه فکان معرفته موخرة عن معرفة الجمیع

فشرطه ان لا یکون اختصا ... بحکم الاصل بان ینصا
علی اختصاصه بمثل ما شهد ... خزیمة وانه لمنفرد

قد تقدم ان المراد بالاصل محل الحکم المنصوص علیه کما لبر وبالفرع المحل المشبه کالارز وهذا ما علیه الجمهور وعند البعض الاصل الدلیل الدال علی الحکم فی المقیس علیه وقیل الاصل الحکم المقیس علیه والفرع هو الحکم الثابت بالقیاس والمراد هنا الاول علی وفق ما فی المنار وحاصله ان شرط القیاس ان لا یکون الاصل ای محل الحکم المنصوص مختصا بحکم بسبب نص آخر یدل علی ذلک الاختصاص فالباء فی قوله بحکم داخلة علی المقصور ای ان لا یکون حکم الاصل مقصورا علی الاصل علی ما هو المتعارف فی

الاستعمال من دخول الباء على المقصور على حد قوله سبحانه يختص برحمته من يشاء كما ذكره الشريف فى شرح المفتاح ودخولها على المقصور عليه قليل لكنه مما يتبادر اليه الوهم حتى انه يحمل الاستعمال الشايع على القلب فلذا غير صدر الشريعة عبارة فخر الاسلام اعنى قوله الشرط الاول ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه الى قوله ان لا يكون حكم الاصل مخصوصا به وكلا الاستعمالين صحيح فالباء هنا على وفق ما فى المنار داخلة على المقصور على ما هو الشايع ولا قلب فى الحقيقة كما توهمه البعض شراحه ولا حاجة لجعلها بمعنى مع على معنى ان لا يختص الاصل مع حكمه بذلك المحل لتكون صلة للخصوص بحذوفة فانه مع تكلف فيه مبنى على ان يراد بالاصل النص دون المحل وهو خلاف ما عليه الجمهور كما قدمنا والباء فى قوله بان ينص للسببية والحاصل ان شرط القياس ان لا يكون المحل المنصوص عليه مختصا بحكمه بسبب نص آخر دل على ذلك الاختصاص كاختصاص خزيمة بالاكتفا بشهادته على الانفراد بسبب قوله عليه الصلوة والسلام من شهد له خزيمة فحسبه وذلك انه شهد للنبى عليه الصلوة والسلام بانه او فى الاعرابى ثمن ناقته اوانه باعه ناقته على اختلاف الروايتين وذلك الاختصاص بطريق الكرامة او باعتبار انه فهم من بين الحاضرين جواز الشهادة للرسول عليه الصلوة والسلام بناء على ان خبره بمنزلة المعاينة فما قيل من انه عليه الصلاة والسلام حكم على الاعرابى بعلم فكانت شهادة خزيمة تاكيدا لاستظهاره على خصمه فصارت كشهادة اثنين فى غير هاتم القضايا فمردود لان ما سمعت من الحديث يقتضى قبول شهادته وحده فى كل ما يشهد به

ولا يكون الاصل ايضا معدولا به عن سنن القياس عنه مايلا

اى وشرط ايضا ان لا يكون الاصل معدولا اى مايلا عن سنن القياس والمراد بسنن القياس ان يعقل منه معنى يوجد فى آخر مخرج مالم يعقل كاعداد الركعات ومقادير الزكاة وما حض بحكمه كالاعرابى باطعام كفارته اهله او عقل ولم يتعد كشهادة خزيمة او عقل على خلاف مقتضى علة شرعية كبقاء صوم الناسى كذا نقل عن التحرير ثم مثل له بقوله **كما بقاء صومه بالاكل والشرب ناسيا بذاك الفعل** فانه معدول به عن القياس لان القياس فيه فوات القربة بما يضاد ركنها وان كان ناسيا والنسيان لا يعدم الفعل الموجود ولا يوجد المعدوم ولكن ثبت البقاء معه

بالحديث

بالحديث ثم صومك فانما اطعمك الله وسقاك فلا يقاس عليه المخطى والمكره

كذا تعدى حكم الشرعى اى ما الى بنصه المرعى
بعينه الى النظير الفرع ولم يرد فى الفرع نص الشرع

اى كذلك من شروط القياس ان يتعدى الحكم الشرعى الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولم يرد فى الفرع نص من الشارع فلا يجوز التعليل بالعلة القاصرة كما سياتى ولا يجوز ان يكون حكم الاصل حسيا كالمعنوى المدرك بحس السمع او عقليا لان المطلوب بالقياس اثبات حكم شرعى لمساواة فى علته ولا تتصور الا بذلك فلو قال النبيذ شراب مشتد يوجب الحد كما يسمى خمرا او كما يوجب الاسكار كان باطلا من القول خارجا عن الانتظام وذهبت طايفة الى جواز اثبات الاساسى ثم ترتيب الاحكام عليها متمسكين بان اسم الخمر دايرا مع الشدة المطربة وجودا وعدما اذ قبل حصولها وبعد زوالها لا يسمى خمرا والدوران دليل علية المدار والشدة المطربة حاصلة فى النبيذ فيسمى خمرا فيكون حراما ويحد بقليله وكثيره وكذا اسم الزانى على اللايط للوطى المحرم واسم السارق على المباشر للاخذ خفية وجوابه انه يشترط فى الدوران صلوح العلية وهو ممنوع فان علية اطلاق اللفظ على المعنى حقيقة هو الوضع لا غير فرعاية المعنى فى الوضع لاولوية وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من بين سايرالالفاظ لا لصحة الاطلاق حيث وجد ذلك المعنى فرعاية معنى القرار انما كان لوضع القارورة لا لصحة الاطلاق حتى لا يطلق عن الدن لقرار الماء فيه ثبت ان كل ما ليس على قياس التصريف الذى عرف منهم بالتوقيف او باستقراء كلامهم لا سبيل فيه الى القياس وقوله اى ما الى بنصه المراد بالنص ما عدا القياس ليشمل الكتاب والسنة والاجماع والمقصود ان يكون الحكم الشرعى ثابتا باحد الاصول الثلاثة المذكورة لا بالقياس لانه يستدعى حينئذ قياسين فالجامع ان اتحد فيهما كالدرة على السمسم بعلة الكيل ثم هو على البر فلا فايدة فى الوسط لامكان قياسها على السبيكة وان اختلف كقياس الحجام على الربوى فى انه يفسخ به النكاح بجامع انه عيب يفسخ به البيع فيمنع المضى فسخ النكاح بالرتق فيعلله بانه فوت الاستمتاع كالجب وهذه العلة ليست فى الفرع المقصود بالاثبات كذا نقل عن التحرير وقوله بعينه اى من غير تغيير بان لا يتغير فى الفرع حكم الاصل من الطلاقة

او تقييده اوغير ذلك مما يتعلق بنفس الحكم وانما يقع التغيير باعتبار المحل وباعتبار صيرورته طينا في الفرع كما في التلويح وقوله الى النظير الفرع اي الى الفرع الذي هو نظير الاصل في العلة والحكم اذ لو لم يكن نظيره لم يصح الالحاق وقوله ولم يرد الخ اي لا يكون في الفرع نص لان القياس ان كان موافقا للنص فلا حاجة اليه وان كان مخالفا يبطل واعترض بان عدم الاحتياج الى القياس لا ينافي صحته والاستدلال انما يقصد الى تعاضد الادلة وايده ذهب كثير من المشايخ وكثير في كتب الفروع الاستدلال في مسالة واحدة بالنص والاجماع والقياس واجيب بان هذا شرط اثبات الحكم بالعلة لا شرط تحققها علة لان وجود النص لا يبطل شهادة العلة ثم لما ذكر هذا الشرط المشتمل على ستة شرايط شرع في بيان ما يتفرع على ذلك كما قال ::

:: فيبطل التعليل كيما يطلقا على اللواطة الزنا محققا ::
:: فليس هذا الحكم بالشرعي كصحة الظهار للذمي ::

اي فيبطل التعليل لاطلاق اسم الزنا على اللواطة بطلانا محققا وذلك بان يقال الزنا سفح الماء في محل محرم وهذا موجود في اللواطة فيطلق عليها اسم الزنا فيجري عليها حكم الزنا وانما بطل لان ذلك الاطلاق ليس حكما شرعيا كما بينا وقوله كصحة الظهار للذمي تفريع على قوله بعينه يعني كما يبطل التعليل لصحة ظهار الذمي في قياسه على ظهار المسلم كما يقول به الشافعي رحمه الله تعالى ووجه بطلانه ما بينه بقوله ::

:: وذا لما فيه من التغيير اذ حرمة الظهار بالتكفير ::
:: في الاصل ينتهي ولا نهايه بذاك في الفرع فليس غايه ::

يعني انما بطل لما فيه من التغيير فان حرمة الظهار في الاصل المقيس عليه وهو المسلم ينتهي بالتكفير فهي مقيدة في الاصل وتصير في الفرع وهو الذمي مطلقة عن التكفير لانه الكافر ليس باهل للكفارة ::

:: كذا تعدى الحكم في التيمم في نية الى الوضوء فاعلم ::
:: فانه سويا وكالتعبير اذ يشرط الايمان في التكفير ::

تفريع على اشتراط كون الفرع نظير الاصل اي كذلك يبطل تعدي حكم التيمم في اشتراط النية الى الوضوء قال الشافعي رحمه الله تعالى ان الوضوء طهارة فلا يتادى الا بالنية كالتيمم ووجه بطلان التعدي ان التيمم تلويث حقيقة وجعل طهورا للضرورة بالنية والوضوء مطهر لنفسه فلم يتساويا فلم يصح القياس ومثل في المنار لهذا بتعدية الحكم من الناسي في الفطر الى المكره والخاطي حيث لم يصح لان عذرهما دون عذره لان النسيان امر سماوي محض جبل عليه الانسان لا صنع له فيه فكان من قبل من له الحق كما اشار اليه النبي عليه الصلوة والسلام باداة الحصر في قوله انما اطعمك الله وسقاك بخلاف الخاطي لانه لا ينفك عن ضرب تقصير منه بترك المبالغة في التحرز وبخلاف المكره اذ هو باعتبار مضاف الى العباد هذا وقد تقدم انه مما عدل به عن سنن القياس فلذا لم تمثل به وقوله وكالتغيير تفريع على قوله ولم يرد في الفرع نص الشرع يعني وكالتغيير اذا شرط ايمان الرقبة في التكفير

بالعتق في الظهار واليمين • فمدرك الحكم على اليقين • الى الذي النص الشريف قرره • مغير الم يذا الصدره

وحاصله انه لا يصح قياس الشافعي رحمه الله تعالى كفارة اليمين والظهار على كفارة القتل في ان الايمان الرقبة المعتقة شرط لان في الفرع نصا مطلقا وبالقياس يتغير النص من الاطلاق الى التقييد ::

:: كذا بقاء الحكم للنص على ما كان قبل بعد ما قد علا ::

قوله بقاء مبتدا وقوله بعد ظرف متعلق به والخبر قوله شرط في البيت الآتي وحاصله ان بقاء حكم النص بعد التعليل على ما كان قبل التعليل شرط في القياس فلا تصح شرطية التمليك في طعام الكفارة قياسا على الكسوة لانها تغير حكم قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين وكذا السلم الحال قياسا على الموجل بجامع قوله عليه الصلوة والسلام الى اجل معلوم كذا في التوضيح قال في التلويح وهذا الكلام ظاهر في ان المراد تغيير حكم النص في الجملة سواء كان هو النص في حكم الاصل او غيره فان قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين وقوله تعالى فتحرير رقبة ليس لبيان حكم الاصل بل حكم الفرع فعلى هذا لا حاجة الى هذا التقييد لان اشتراط عدم النص في الفرع معنى عنه لان معناه عدم نص دال على الحكم المعدى او عدمه وههنا النص دال على عدم الحكم المعدى في الفرع لان الاطلاق يدل على اجزاء مجرد الاطعام على سبيل الاباحة وعلى اجزاء الرقبة الكافرة وانه لا يشرط التمليك والايمان انتهى وفيه بحث لان هذا الشرط

حيث كان عاما في الاصل والفرع كيف يغني عنه الشرط الخاص في الفرع ولا نسلم ان قوله
تعالى فاطعام عشرة مساكين ليس لبيان حكم الاصل فان التعليل بالتمليك في طعام
الكفارة تغيير لحكم الاصل من المخصوص في الكسوة الى العموم فيهما وفي الطعام فيكون
التمثيل مشتملا على مثالهما جميعا ثم التحقيق ان جميع الشروط المذكورة للقياس راجعة
الى شرط مركب من امرين وهو التعدية من غير تغيير وبيانه ان التعدية عبارة عن
اعتبار وجود مثل حكم الاصل الشرعي في الفرع بمثل علته والمراد من التغيير اعم من
ان يكون في حكم النص او في مناط الحكم او في الفرع وعلى هذا خرج العلة القاصرة
والقياس اللغوي وما كان مخصوصا ببعض آخر فان التعليل في ذلك يفضي الى تغيير
حكم النص وخرج ما كان معدولا به عن القياس فان التعليل فيه يغيره الى كونه
قياسا وخرج ما لم يكن الحكم الثابت فيه بعينه فان ذلك تغيير وخرج ما لم يكن الفرع
نظيرا لما علل له تغيير لمناط الحكم كما في الناسي مع المخاطئ فان مناط الحكم في
الناسي عدم قصد الافساد مضافا الى صاحب الحق وبالتعليل يتغير ذلك وخرج
ما كان فيه نص لان التعليل ان كان موافقا للنص فلا تعدية لان وجود الحكم في
الفرع بالنص لا باعتبار وجود العلة وان كان مخالفا ففيه تغيير حكم النص في الفرع
وخرج ما لا يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله فان ذلك تغيير كذا في التقرير
نقلا عن ابن نجيم.

شرط فما تخصيصنا القليلا ... في ما اتى النهي به منقولا
من بيعنا الطعام بالطعام ... الا بالاستثنا في الكلام
اذ قوله الاسواء فيه ... كالحديث هنا يجوز فيه
دل على عموم ذاك الصدر ... لكل حال كان فيه يجري
وما التساوي في سوى الكثير ... فالنص قد دل على التغيير
صاحب التعليل لا التعليل ... وفي الزكاة اثبت التبديل

قوله شرط خبر المبتدا كما بينا وقوله وما تخصيصا الخ جواب نقض يرد على ما ذكرنا
وهو انكم غيرتم حكم النص الذي ورد النهي به وهو قوله عليه الصلوة والسلام
لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء لانه يعم القليل والكثير فخصصتم القليل الذي

لا يدخل

لا يدخل تحت الكيل بالتعليل وتقرير الجواب انه عليه الصلوة والسلام استثنى الحال بقوله
الا سواء بسواء فعلم انه مستثنى من احوال البيع نحو ما جاء في زيد الا راكبا وهي التفاضل
والتساوي والمجازفة فدل على عموم صدر الكلام لجميع الاحوال ولا يثبت التساوي
الا في الكثير لان المراد منه التساوي في الكيل بالاجماع فكان آخر الكلام دليلا على ان اوله
لم يتناول القليل كما يقال لا تقتل حيوانا الا بالسكين اي حيوانا من شأنه ان يقتل
بالسكين فقتل حيوان لا يقتل بالسكين كالقملة والبرغوث لا يدخل تحت النهي فكان
التغيير حاصلا بدلالة النص مصاحبا موافقا لتعليلنا لا ان تعليلنا دل على تغاير نا
حكم النص غاية ما فيه انه وافق النص وقوله وفي الزكاة الخ اثبت بالبنا للمجهول
جواب سؤال تقريره انتم غيرتم النص وهو قوله عليه الصلوة والسلام في خمس من الابل
السايمة شاة وكذا غيره ما يدل على دفع عين ذلك الشيء دون القيمة وذلك
بسبب تعليلكم بالحاجة اي قولكم ان العلة وجوب دفع الحاجة عن الفقير وهذا المعنى
موجود في دفع القيمي فاجاب بان ذلك التبديل ثبت

بالنص لا التعليل فالله وعد ... ارزاق اهل الفقر وهي لا تعد
واوجب المال الذي يسمى ... لنفسه على الغني حتما
لكن باعجاز الوعود قد امر ... من الذي سمى فمنه قد ظهر
الا ان ههنا بالاستبدال ... لكثرة الحاجات والاحوال
وما لطلها المسمى يتسع ... من اجل ذا الابدال فيها قد شرع

يعني ان ذلك التبديل ثبت بالنص وهو قوله سبحانه وما من دابة في الارض الا على
الله رزقها الا بالتعليل بدفع الحاجة لانه تعالى وعد ارزاق الفقراء وهي غير متناهية
ثم اوجب مالا مسمى على الاغنياء لنفسه ثم امر الاغنياء باعجاز المواعيد من ذلك المسمى
لنحو قوله سبحانه واتوا الزكاة ومن الامر باعجاز المواعيد ظهر الاذن منه سبحانه
بالاستبدال لكثرة حاجات الفقراء وتنوعها والمسمى لا يحتملها على تنوعها فثبت
الاستبدال لتقضي حوائجهم كلها وهذا كالسلطان يعد بمواعيد مختلفة ثم يامر
بعض وكلائه باداياتها من مال معين عنده فيكون اذنا بالاستبدال اذ المال المعين
لا يسعها على تنوعها والحاصل ان ههنا حكمين جواز الاستبدال وصلاحية عين

الشاة لان تكون مصروفة الى الفقراء فالاول ثابت بدلالة النص والثانى مستفاد من العبارة وهو معلل بالحاجة فاذا صلحت عينها فقيمتها اولى كذا فى التوضيح والتلويح

وركنه الذي علامة جعل ... حقا لحكم النص مما يشتمل
عليه والفرع غدا يحكيه ... فى الحكم اذ معناه ايضا فيه

ركن الشئ لغة جانبه الاقوى واصطلاحا ما لا تحصل حقيقة الشئ بدونه كالركوع والسجود للصلوة فركن القياس وصف جعل علامة على حكم النص اى المنصوص من الاوصاف التى يشتمل المنصوص عليها وصار الفرع بسبب وجود معنى ذلك الوصف فيه ايضا نظيرا للمنصوص فى حكم من الجواز والفساد والحل والحرمة وانما سمي علة لانه علة للحكم والعلل امارات على الاحكام لا موجبات اذ الموجب فى الحقيقة هو الله تعالى كما ذكره فى التحقيق وهذا على وتيرة ما ذكره فخر الاسلام فانه قال ركن القياس ما جعل علما اي علامة على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيرا له فى حكمه بوجوده فيه وهو كما فى التلويح يحتمل وجهين احدهما ان يراد بالركن نفس ماهية الشئ على ما اشار اليه فى الميزان من ان ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر وما سواه مما يتوقف عليه اثبات الحكم شرائط لا اركان وثانيهما ان يراد بالركن جزء الشئ على ما ذهب اليه بعض المحققين من ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع واما حكم الفرع فثمرة القياس لتوقفه عليه اشتهى والمراد بكون الوصف علامة على حكم النص اى المنصوص انه علامة على وجود حكم المنصوص فى الفرع على ما عليه مشايخنا العراقيون والشيخان ومتابعوهم من ان الحكم فى المنصوص مضاف الى النص وفى الفرع الى العلة كما صرح به صاحب المنار فى شرحه وذهب مشايخ سمرقند وجمهور الاصوليين الى انه مضاف الى العلة فى الاصل والفرع ورجحه القائلون بان المراد من العلة الباعث للشرع الحكم وهو ان يكون مشتملا على حكمة صالحة لان يكون مقصود الشارع من شرع الحكم لا بمعنى الامارة المجردة واليه اشار صاحب الميزان حيث قال ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر فى ثبوت الحكم فى الاصل متى وجد مثله فى الفرع يثبت مثل ذلك الحكم فيه ومن فى قوله مما يشتمل تبعيضية وفيه اشارة الى ان للنص اوصافا متعددة وليس كل منها يصلح للتعدية الى فرع وان المراد وصف يصلح

للتعدية

للتعدية ما يشتمل عليه النص اما بصيغته كاشتمال نص الربا على الكيل والجنس او بغيرها كاشتمال النهي عن بيع الآبق على العجز عن التسليم لان ذلك المعنى لما كان مستنبطا من النص فلا بد من ان يكون ثابتا به صيغة او ضرورة اقتضائية

وجاز ان يكون وصفا يلزم ... وعارضا واسما كذاك يقسم

يعني يجوز ان يكون ما جعل علامة لحكم المنصوص وصفا لازما للمنصوص كالمثنية التى جعلناها علة لوجوب الزكاة فى الحلي فانها صفة لازمة للذهب والفضة فقلنا بوجوب الزكاة فى المصوغ سواء صيغ صياغة تحل او تحرم كما يجب فى غير المصوغ لوجوب المثنية فى اصل الخلقة وهى لا تبطل بالصيرورة حليا ويجوز ان يكون عارضا كقوله عليه الصلوة والسلام لفاطمة رضي الله عنها وصلي وان قطر الدم على الحصير فانه دم عرق انفجر والانفجار صفة عارضة لان الدم موجود فى العروق بلا انفجار ويجوز ان يكون اسما كالدم فانه علم غير مشتق ومعنى ما فسره فى التوضيح باسم الجنس والمراد بكون العلة اسم جنس ان يتعلق الحكم بمعناه القايم بنفسه مثل كون الخارج من المستحاضة دم عرق منفجر لان يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اختلاف اللغات كذا فى التلويح وقوله كذاك يقسم اى كما يقسم الى ما ذكرنا يقسم الى الجلى والخفي وغيرهما كما قال

فتارة يكون ذا جليا ... كما يكون تارة خفيا

يعني ان الوصف ايضا يكون جليا مثل قوله عليه الصلوة والسلام للهرة ليست بنجسة وانما هي من الطوافين عليكم فالطواف وصف جلي جعل علة لسقوط نجاسة الهرة وكذلك سؤر الهر البيوت ويكون خفيا مثل الكيل والجنس فى الربوي عندنا والطعم عند الشافعي فانه يحتاج الى النظر والاجتهاد

كذاك حكما تارة ومفردا ... وتارة مما يعد عددا

اى وتارة تكون العلة ايضا حكما شرعيا وهو قول الجمهور ومنعه البعض لانه اما متقدم بالزمان على ما فرض معلولا فيلزم تخلف المعلول او تقدمه او مقارن فيلزم التحكم اذ ليس احدهما اولى بالعلية والجواب ان تاثير العلل الشرعية ليس بمعنى الايجاد والتحصيل حتى يمتنع التقدم والتخلف ولو سلم فيجوز ان يكون احد الحكمين صالحا للعلية من غير عكس او يكون الثابت بالدليل علية احدهما دون الآخر فلا

يحكم كذا في التلويح ومثاله قوله عليه الصلاة والسلام ارأيت لو كان على ابيك دين الحديث
الحديث قاس الحج عن الاب على قضاء دين العباد والعلة كونهما دينا وهو حكم شرعي
لانه لزوم حق في الذمة وقولنا في المدبر انه مملوك تعلق عتقه بموت المولى فلا يباع
كام الولد وتارة تكون العلة فردا كعلة تحريم النسا بالجنس او القدر وتارة تتعدد
كالقدر والجنس لربا الفضل والمراد انه لابد لثبوت الحكم فيه من اجتماع العلتين او
الازيد فلا تعمل الواحدة بالانفراد ؛

وجاز في النص وما سواه ان كان ثابتا بما اقتضاه

يعني يجوز ان يكون العلة مذكورة في النص كالطواف في حديث الهرة ويجوز ان يكون
في غير النص اذا كان ذلك الغير ثابتا بما اقتضاه النص كالرخصة في السلم معلولة
باعدام العاقد وافلاسه والاعدام ليس مذكورا في نص السلم غير انه معنى في الطرفين
وهو من ضروريات العقد لانه يقتضي عاقدا والاعدام صفته وهذا التمثيل على مذهب
الشافعي رحمه الله تعالى حيث يعديه من الموجل الى الحال ومن اشكاله فساد بيع
الآبق معلل بالعجز عن التسليم او بجهالة المبيع ولا ذكر لهما في النص ؛

وان كون الوصف للتعليل الحكم محتاج الى دليل

قد تبين انه لا يجوز التعليل بجميع اوصاف النص ولا باي وصف شاء المعلل بل لابد
من دليل على العلية وقد تعرف العلة بالنص امر يجا نحو قوله تعالى للملوك الشمس اوايماء
كان يترتب الحكم على الوصف بالفا نحو قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا
وكذلك في لفظ الراوي نحو سهى فسجد ويترتب على المشتق نحو اكرم العالم او
يقع جوابا نحو واقعت اهلي في نهار رمضان فقال اعتق رقبة او يكون بحيث لو لم
يكن علة لم يفد نحو انها من الطوافين والطوافات وحيث لم يوجد بعض فلابد من
دليل على كون الوصف علة كما ذكر في الاسلام انه لابد لذلك من معنى يعقل بان يكون
صالحا للحكم ثم يكون معرفا بمنزلة الشاهد لابد من اعتبار صلاحه للشهادة بالعقل
والبلوغ والحرية والاسلام ثم اعتبار عدالته بالاجتناب عن محظورات الدين فكذا
لابد لجعل الوصف علة من صلاحه للحكم بوجود الملايمة ومن عدالته بوجود التاثير
وهو بان يكون لجنس ذلك الوصف تاثير في جنس ذلك الحكم في موضع آخر

نصا

نصا او اجماعا كما نقله عنه صاحب الكشف ثم قال فالتعليل لا يقبل ما لم يقم الدليل على
كون الوصف ملايما وبعد الملايمة لا يجب العمل به الا بعد كونه موثرا عندنا وخيلة عند اصحاب
الشافعي رحمهم الله تعالى ومعناه ان يكون موقعا في القلب خيال الصحة والقبول ثم يعرض بعد
ذلك على الاصولي احتياطا عندهم والحاصل انه لابد في جواز التعليل من صلاح العلة ولابد
في وجوب العمل بها من التاثير كما قال ؛

وذا صلاح الوصف والعدالة ان يظهر التاثير لا محالة
من جنس حكم المعلل به فان يظهر هناك يقبل

اي ان دليل كون الوصف علة للحكم صلاحه وعدالته اما الصلاحية فكما سياتي بيانه واما العدالة
بان يظهر اثره في جنس الحكم المعلل به وحاصله ان يكون له اثر في جنس ذلك الحكم في موضع
آخر ايضا اجماعا كما قدمناه عن فخر الاسلام ثم ظهور الاثر كما في شروح المغني محصر في اربعة
اقسام باعتبار عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه الاول ان يظهر تاثير عين الوصف في عين
ذلك الحكم فلا يبقى بين الاصل والفرع مباينة الا تعدد المحل فاذا ثبت ان علة الربا في البر الكيل
فالحمص يلحق به بلا شبهة وكذا ان ثبت ان علة الطعم فالزبيب يلحق به قطعا لظهور اثر الوقاع
في الاعرابي بايجاب الكفارة والتركي والهندي مثله وهو قريب من دلالة النص بل عينها الثاني
ان يظهر تاثير عينه في جنس ذلك الحكم كما اذا قلنا في الغارة والحية سقط حرج النجاسة
بعلة الطواف وهو وصف ظهر اثره في سقوط حرج الاستيذان فيما ملكت ايماننا لان
حرج الاستيذان من جنس حرج النجاسة لا عينه وكانهم ارادوا بالجنس المجانس فالمتجانسان
هما المتحدان من حيث الجنس لان حرج الاستيذان ليس بمقول على حرج النجاسة ونحوه بل
هما تحت جنس الحرج ثم لو قسنا الغارة والحية في سقوط النجاسة بالهرة بعلة الطواف
كان من الاول لانه يكون ظهر اثر عين الوصف وهو الطواف في عين الحكم المدعى
تعديته وهو سقوط النجاسة بالنص الثالث ان يظهر اثر جنسه في عين ذلك الحكم
كاسقاط قضاء الصلوات المتكثرة بعذر الاغما فان تاثير جنسه وهو عذر الجنون
والحيض ظهر في عين ذلك الحكم باعتبار لزوم الحرج والرابع ان يظهر اثر جنس في
جنس ذلك الحكم كاسقاط الصلوة عن الحايض بالمشقة فانه يظهر تاثير جنسه وهو
مشقة السفر فانها غير مشقة الحيض في جنس هذا الحكم وهو اسقاط الركعتين

فانه ليس عين الاسقاط عن الحايض فان هذا اسقاط الاصل وذلك اسقاط البعض ولكن تجانسا اذ الكل تخفيف فى الصلوة فان قيل كيف يكون الحكم الثابت فى محل كالبكر الصغيرة مثلا عين الحكم الثابت فى آخر كالثيب الصغيرة والعرض الواحد لايحل محلين ولايجوز عليه الانتقال قلنا المراد من العين هنا المثل كما نقل عن التقرير

والوصف ان يكن على وفق العلل ملايما فذا صلاحه حصل
وهى التى عن الرسول والسلف يكون نقلها وليس يختلف

شروع فى بيان صلاح الوصف يعنى ان صلاحه هو كونه ملايما على وفق العلل المنقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن السلف فانهم كانوا يعللون بالاوصاف الملايمة للاحكام لا النادرة عنها والملايمة بالمعنى قولهم هذا الطعام لايلايمنى اى لايوافقنى والمراد بها الموافقة والمناسبة للحكم كاضافة ثبوت الفرقة فى اسلام احد الزوجين الى ابا الآخر عن الاسلام لانه لاينا سبه لا الى وصف الاسلام لانه نأب عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق الفاطعا لها قال فى التوضيح الملايمة ان تكون العلة على وفق العلل الشرعية واظن ان المراد منه ان الشرع اعتبر جنس هذا الوصف فى جنس هذا الحكم ويكفى الجنس البعيد هنا بعد ان يكون اخص من كونه متضمنا لمصلحة شرعية فان هذا مرسل لايقبل اتفاقا لكن كلما كان الجنس اقرب كان القياس اقوى

ففى ولاية النكاح يعتبر تعليلنا لها بعلة الصغر
لما فى العجز بدلك اتصل كالطوف كان ذا على وفق العلل
ذا منشأ العجز بهذى الصوره وان ذا ان منشأ الضروره

تمثيل لكون الوصف صالحا معدلا بتعليل ايمتنا ولاية انكاح الصغيرة بعلة الصغر دون البكارة كما يقول الشافعى رحمه الله تعالى وذلك لان الصغر لما اتصل به من العجز موافق لتعليل الرسول عليه الصلوة والسلام طهارة سؤر الهرة بالطوف لما اتصل به من الضرورة وبيانه على ما فى التوضيح ان العلة احدى الصورتين العجز فى الاخرى الطوف والعلتان وان اختلفا لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم فى احدى الصورتين الولاية وفى الاخرى الطهارة وهما مختلفتان لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الحكم الذى تندفع به الضرورة فالحاصل ان الشرع اعتبر الضرورة فى اثبات حكم تندفع به الضرورة اى اعتبر الضرورة فى الرخص وكما ان الصغر منشأ العجز كذلك

الطوف

الطوف منشأ الضرورة لتعذر الاحتراز فكانت علة الصغر على وفق علة الطوف وهذا هو المراد بصلاح العلل وكانت معدلة ايضا لانه ظهر اثر الصغر فى الولاية على مال الطفل بالاجماع ولم يكن للبكارة اثر فى ذلك ثم لاخلاف بيننا وبين الشافعى رحمه الله تعالى فى ان ولاية انكاح الصغير معللة بعلة الصغر بل الخلاف فى الصغيرة فان العلة فى ولاية انكاحها عندنا للصغر بكرا كانت او ثيبا وعنده العلة البكارة فيملك الاجبار البكر الصغيرة اتفاقا ولا يملكه فى الثيب البالغة اتفاقا ويملكه عندنا فى الثيب الصغيرة ولا يملكه فى البكر البالغة وعنده على العكس

لا الاطراد بالوجود والعدم او الوجود مثل ما بعض جزم

عطف على قوله صلاح الوصف و العدالة يعنى ان دليل كون الوصف علة هو صلاحه وعدالته لا الاطراد وهو كما قال العلامة النسفى وجود الحكم عند وجود الوصف عند بعض القايلين بالاطراد و وجوده عند وجوده وعلامة عند علامة عند بعضهم واحتجوا بان علل الشرع امارات على الاحكام غير موجبة بنفسها بخلاف العلل العقلية فلا حاجة الى معنى يعقل بل شرط صحة الامارة الاطراد قلنا نعم فى حقه تعالى اما فى حقنا فانا مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل كنسبة الملك الى البيع والقصاص الى القتل مع ان القتل ميت باجله فلا بد من التمييز بين العلل والشروط وبعضهم اشترط ان يكون النص قايما فى حالتى وجود الوصف وعدمه حال كون النص لاحكم له كنص القيام الى الصلاة فان وجوب الوضوء دائر مع الحدث وجودا وعدما والنص فى الحالين موجود والحكم له لانه يوجب وجود الوضوء كلما وجد القيام الى الصلوة وعدم وجوبه اذا لم يوجد القيام اما عند القايلين بالمفهوم فظاهر واما عندنا فلان الاصل هو العدم وموجب النص غير ثابت فى الحالين اما حال عدم الحدث فلان ظاهر النص يوجب انه اذا وجد القيام مع عدم الحدث يجب الوضوء وهذا غير ثابت واما حال وجوده فلانه ينفى انه اذا لم يقم الى الصلوة مع وجود الحدث لايجب الوضوء اما عند القايلين بالمفهوم فظاهر واما عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان كان بناء على العدم الاصلى لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا حيث عبر بعدم الوجوب المستند الى النص عن مطلق عدم الوجوب ومثله قوله عليه الصلوة والسلام لايقضى القاضى وهو غضبان فانه

يحل القضاء مع الغضب عند فراغ القلب ولا يحل مع عدم الغضب عند شغل القلب فدار الحكم مع الوصف اعني شغل القلب وجودا وعدما مع قيام النص حال كونه لا حكم له والجواب ان قيام النص في الحالين ولا حكم له نادر فكيف يجعل اصلا في باب القياس على انا لا نسلم قيام النص بدون الحكم في اية الوضوء لان القيام فيها مقيد بحالة الحدث لان اشتراط الحدث في وجوب البدل اعني التيمم بقوله تعالى وجاء احد من الغايط اشتراط له في وجوب الاصل اعني الوضوء اذ البدل لا يفارق الاصل بسببه بل بحاله بان يجب في حال لا يجب فيها الاصل وبالجملة المرتب وجوب التيمم على وجود الحدث عند فقد الماء فهم ان وجوب التوضي بالمرتب على الحدث ولان العمل بظاهر النص متعذر لاقتضائه وجوب التوضي عند كل قيام او في كل ركعة فلا يتصور اداء الصلوة تحتم الاضمار مثل اذا قمتم من مضاجعكم او اذا اردتم القيام اليها محدثين والقيام من المضجع كناية عن التنبه من النوم والنوم دليل الحدث فان قيل للبدل حكم البدل فكان قضية الترتيب ان يصرح بالحدث في وجوب الوضوء ويكتفي بالدلالة في التيمم اجيب بان الماء مطهر بنفسه فايجاب استعماله دل على وجود النجاسة الحكمية المفتقرة الى ازالتها بخلاف التراب فانه ملوث لا يقتضي سابقة حدث فصرح معه بالحدث وبان في ترك التصريح بالحدث في نص الوضوء اشارة الى انه يندب عند كل صلاة وان لم يكن محدثا نظرا الى ظاهر اطلاق الامر وتحقيقه انه علم بدلالة النص والاجماع عدم وجوب الوضوء عند القيام الى الصلوة بدون الحدث فيحمل على على الايجاب عند الحدث وعلى الندب عند عدمه عملا بظاهر الاطلاق وترك هذا الايماء في الغسل لانه لا يسن لكل صلاة بل للجمعة والعيدين وصرح معه بذكر الحدث وهذا مبني على ما يعتبره البلغاء في تركيبهم من الرموز لا على ان تناول الامر للحدث ايجابا ولغيره ندبا لانه لا يراد من اللفظ معنياه المختلفان كذا في التلويح ولا نسلم حل القضاء عند الغضب وان قل لانه لا يخلو عن شغل القلب كما نقل عن الكشف ثم لما ذكر ان الاطراد لا يصلح دليلا على العلية اشار الى تعليله بقوله

اذ اتفاقا ربما يكون ذاك الوجود فهو لا يبين

يعني ان الوجود عند الوجود ربما يكون على سبيل الاتفاق الكلي فلا يظهر ثبوت العلية وكذا العدم عند العدم كما في الشرط كالمحول يدور معه وجوب الزكاة وجودا وعدما

وانه

وانه يجانس التعليلا بالنفي فهو لم يكن دليلا

يعني ان الاطراد يجانس التعليل بالنفي اي العدم فان التعليل بالعدم باطل لان شرط العلة ان لا تكون عدما عندنا واما عند الشافعية فيجوز تعليل العدمي بالعدم عندهم اتفاقا وكذا الوجودي عند اكثرهم

لان الاستقصاء فيه للعدم لا يمنع الوجود مثل ما جزم

اي لان استقصاء العدم في التعليل به لا يمنع وجود الحكم لان الحكم قد يثبت بعلل شتى الا ترى ان العدم ليس اعلا حالا من الوجود ووجود الوصف لا يمنع وجود وصف آخر فكيف يمنعه العدم فالعدم لا يكون دليلا عندنا كما جزم

به الامام الشافعي قائلا ان النكاح لا يكون حاصلا
ان تشهد النساء والرجال به معا فانما النكاح مال

يعني كما قال الشافعي رحمه الله تعالى ان النكاح لا ينعقد بشهادة رجل وامراتين معللا بان النكاح ليس بمال حتى يصح فيه ذلك فكان كالحدود وهذا ليس بصحيح لان شهادتهن مع الرجال لم يثبت اختصاصها بالمال ليصح الاستدلال بعدم المال على عدم القبول ولا يمنع كونه غير مال قيام وصف آخر له اثر في صحة اثباته بذلك وذلك الوصف هو ان النكاح من جنس ما لا يسقط بالشبهات لثبوته مع الاكراه والهزل وبالشهادة على الشهادة وبكتاب القاضي الى القاضي فصار النكاح فوق الاموال بدرجة من حيث ثبوته مع ما ذكرنا من الهزل والاكراه دون المال

لكنه اذا تعين السبب كمثل مولود الذي له اغتصب
اذ الضمان في الذي محمد يقوله اذ غصبه لا يوجد
فلا نعدام علة بذا حكم محمد ولم يعلل بالعدم

جواب سوال حاصله ان محمدا رحمه الله تعالى قال ان ولد المغصوب لا يضمن لانه لم يغصب وهو تعليل بالعدم وحاصل الجواب ان هذا ليس من قبيل التعليل بالعدم بل الحكم وهو الضمان في هذا المثال انما انعدم لانعدام علته المحققة فانما حكم محمد بعدم الضمان لانعدام علته وليس هذا تعليلا بالعدم قال في التلويح اذا ثبت بالاجماع ان العلة واحدة فقط فحينئذ يلزم من عدمها عدم الحكم كما يقال ولد المغصوب لا يضمن لانه

ليس بمغصوب اذ لا يصح ان يثبت الضمان بعلة اخرى للاجماع على ان علة الضمان
ههنا هي الغصب لا غير انتهى وعليه فما وقع في عبارة المنار من استثناء حالة تعين
السبب من بطلان التعليل بالنفي لا يخلو عن تسامح ؛

؛ كذاك الاستصحاب اذ ما اثبتا حكما فليس للبقاء مثبتا ؛

اي مثل ما ذكر من الاطراد والتعليل بالنفي في الفساد الاستصحاب يعني استصحاب الحال
وهو كما في التلويح الحكم ببقاء امر كان في الزمان الاول ولم يظن عدمه وانما لم يصح
الاستدلال به على اثبات الحكم لان الدليل المثبت للحكم لا يكون مثبتا للبقاء لان بقاء
الشيء غير وجوده لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث وربما يكون الشيء موجبا
للحدوث شيء دون استمراره ؛

؛ وذاك فيما بالدليل احققا والشك في زواله تحققا ؛
؛ فههنا استصحاب حكم الحال على ثبوت ذلك المزال ؛
؛ للدفع حجة وليس موجبا كما رآه الشافعي مذهبا ؛

اي ان الاستصحاب يثبت في حكم تحقق بدليله الشرعي نفيا كان للحكم او اثباتا ثم وقع
الشك في زوال ذلك الحكم لعدم وجدان المزيل ففي هذا يكون استصحاب حكم الحال على
الثبوت فاستمرار بقائه يكون حجة رافعة عندنا يجب العمل بها في حق نفسه ولا يصلح
الاحتجاج بها على غيره وليس حجة موجبة اي ملزمة للخصم كما يقول الشافعي رحمه الله تعالى
وبعضهم ايضا مستدلين بانه لو لم يكن حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقاء الشرايع
لاحتمال طريان الناسخ واللازم باطل والاجماع على اعتباره في كثير من الفروع كبقاء
الوضوء والحدث والملكية والزوجية فيما اذا ثبت ذلك ووقع الشك في طريان الضد
والجواب انا لا نسلم انه لولا الاستصحاب لما حصل الجزم ببقاء الشرايع بل يجوز ان يحصل
الجزم ببقائها بدليل آخر وهو في شريعة عيسى تواطوا عمل الجميع بها الى زمن
نبينا عليه الصلوة والسلام فللاحاديث الدالة على انه لا نسخ لشريعته ولا نسلم ان
الفروع المذكورة مبنية على الاستصحاب بل على ان الوضوء والبيع والنكاح ونحو
ذلك توجب احكاما ممتدة الى زمان ظهور المناقض كحوار الصلوة وحل الانتفاع
والوطي وذلك بحسب وضع الشارع فبقاء هذه الاحكام مستندا الى تحقق هذه

الافعال مع عدم ظهور المناقض لا الى كون الاصل فيها هو البقاء ما لم يظهر المزيل والمناقض
على ما هو قضية الاستصحاب وهذا ما يقال ان الاستصحاب حجة للبقاء ما كان على ما كان
لا لاثبات ما لم يكن ولا لالزام الغير كذا في التلويح ؛

؛ فالشفص اذ يبيعه من دار ويطلب الشريك في العقار ؛
؛ لشفعة فالمشتري ان يجحد ملك الشريك وهو منه باليد ؛
؛ فالقول قوله وليس يوجب الا برهان اذ من فيطلب ؛

يعني اذا بيع شفص من دار فطلب الشريك الشفعة فانكر المشتري ملك الطالب فيما هو
بيده بان قال هو معك باجارة او اعارة ونحو ذلك فان القول للمشتري مع يمينه ولا
توجب الشفعة الا ببينة على ان ما في يده ملكه وذلك لانه يتمسك بالاصل فان اليد
دليل الملك ظاهرا والظاهر لا يصلح حجة للالزام كذا في المنار والتوضيح وغيرهما واورد
عليه انه لا اتصال لهذه المسئلة بما نحن فيه اذ الكلام في الاستصحاب لا في الظاهر اي ظاهر
كان واجيب بما في شروح الهداية من ان الاستصحاب هو الحكم بثبوت امر في وقت بناء على
ثبوته في وقت آخر وانه على نوعين احدهما ان يقال كان ثابتا في الماضي فيكون ثابتا
في الحال كحياة المفقود والثاني ان يقال هو ثابت في الحال فيحكم بثبوته في الماضي
كجريان ماء الطاحون وما نحن فيه من النوع الثاني كذا قيل ثم يتفرع على ما ذكر من نوعي
الاستصحاب ما اذا مات نصراني فجاءت امراته مسلمة وقالت اسلمت بعد موته وقال
الورثة بل قبله فالقول لهم لان سبب الحرمان ثابت في الحال يثبت فيما مضى تحكيما للحال
كما في جريان ماء الطاحون وقال زفر القول لها لان الاسلام حادث يضاف الى اقرب
اوقاته فهو يعتبره للاستحقاق ونحن نقول هذا ظاهر يعتبر للدفع ولو مات
مسلم ولم امراة نصرانية فجاءت مسلمة بعد موته وقالت اسلمت قبل موته وقال
الورثة بل بعد فالقول لهم ايضا ولا يحكم للحال لان الظاهر لا يصلح حجة للاستحقاق
وهي محتاجة اليه والورثة دافعون ويشهد لهم ظاهر الحدوث ففي كل مسئلة منها
اجتمع نوعا الاستصحاب اما الاولى فلان نصرانية امراة النصراني كانت ثابتة
فيما مضى ثم جاءت وادعت اسلاما حادثا فبالنظر الى ما كانت فيما مضى والاصل
فيه ان يبقى من النوع الاول وبالنظر الى ما هو موجود في الحال والاصل فيه ان

يكون موجودا فيما مضى من النوع الثاني فلو اعتبرنا الاول حتى كان القول لهما كان استصحابا
للحال مثبتا وهو باطل فاعتبرنا الثاني ليكون رافعا فكان القول لهم واما الثانية فلان
نصرانيتها كانت ثابتة والاسلام حادث فبالنظر الى النصرانية يقتضي بقاءها الى ما بعد الموت
وبالنظر الى الاسلام يقتضي ان يكون ثابتا قبل موته فلو اعتبرناه يلزم ان يكون الحال مثبتا
وهو باطل فاعتبرنا الاول ليكون دافعا لدعوى الورثة هم الدافعون ويشهد لهم دليل آخر وهو
ان الاسلام حادث فيضاف الى اقرب الاوقات ولا ريب ان ظاهر الحدوث معتبر في الدفع لا في
الاثبات هذا ونقض بانكم قضيتم بالاجر على المستاجر اذا كان ماء الطاحون جاريا عند
الاختلاف فكان استدلالا بالاستصحاب مثبتا للاجر واجيب بانه استدلال به لدفع
ما يدعى للمستاجر على الاجر من ثبوت العيب الموجب لسقوط الاجر واما ثبوت الاجر
فبالحق الثابت السابق الموجب له فيكون رافعا لا موجبا كذا في العناية

والشافعي قال لا بل يحكم بها بلا الشهود فهو ملزم

يعني الشافعي قال يستحق الشفعة ويحكم بها من غير ان يقيم بينة انه ملكه وان يده
يد ملك لان التمسك بالاصل حجة ملزمة عندك وانما وضعوا المسئلة في الشقص وهو
الجزء والنصيب لان شفعة الجوار ليست بثابتة عند الشافعي رحمه الله تعالى

ومثله تعارض الاشباه فيرصالح بلا اشتباه

اي مثل ما ذكر في عدم الصلاحية للاستدلال تعارض الاشباه وهو ابقاء الحكم الاصلي
في المتنازع فيه بناء على تعارض اصلين يمكن الحاقه بكل واحد منهما

مثل المرافق الذي ابى زفر دخولها في الغسل حيثما ذكر
ان من الغايات ما لا يدخل وداخلا فالشك حتما يحصل
لولا لم تدخل وانه عمل بلا دليل هنا كما نقل

اي مثل ما قال زفر في المرافق انها لا تدخل في وجوب الغسل لان من الغايات ما لا يدخل
كقوله تعالى الى المسجد الاقصى ومنها ما لا يدخل كقوله تعالى اتموا الصيام الى الليل فلا
ندخل بالشك قلنا هذا الاحتجاج عمل بلا دليل لان المدعى غير مسلم لانه امر حادث
فلا بد له من دليل فان كان تعارض الاشباه فهو ايضا حادث لا بد له من دليل فان
كان دخول البعض وعدم دخول البعض قيل ان علمت ان محل النزاع من

اي

اي قسم منها فلا شك انه فلانة لا يكون مع العلم وان لم تعلم فذا اقرار بالمجهول وانه لا دليل
معه فكان احتجاجا بلا دليل ولان اكثر ما في الباب ان هنا تعارض الاشباه وهو
يحدث الشك لكن اثر الشك في التوقف وترك الميل الى احد الجانبين ما لم يقم دليل الترجيح
اما الحكم بنفي وجوب الغسل فلا كذا نقل عن الميزان والتقويم واورد عليه ان للخصم ان
يقول قام دليل ترجيح عدم الدخول وهو ان الاصل عدم الدخول كالاحتجاج

كالاحتجاج حيث يستدل ايضا بوصف ليس يستقل
الا بوصف ذلك الوصف يقع به فالاستدلال حقا امتنع

اي ما ذكر في فساد الاحتجاج مثل الاحتجاج بالوصف الذي لا يستقل الا بانضمام
وصف آخر يقع الفرق به بين المقيس والمقيس عليه فيمتنع الاستدلال

كالبعض اذ يقول في مس الذكر بان هذا مس فرج يعتبر
وانه غير ماشك حدث كمسه في حين ما البول حدث

اي كما قال بعض اصحاب الشافعي في مس الذكر انه مس فرج فكان حدثا كما اذا مسه
وهو يبول وهذا فاسد قال في الاسلام هذا ليس بتعليل للظاهر ولا باطنا ولا رجوعا
الى الاصل يعني ليس بقياس له مقيس ومقيس عليه لان نفس المس اذا جعل مقيسا
عليه لزم قياس المس على المس وان جعل المس مع وصف آخر لزم ان لا يكون الفرع
نظير الاصل كذا احتجاجهم بوصف مختلف اي الذي يكون فيه يختلف

اي كذلك عامة الاحتجاجات الفاسدة احتجاج المحتجين بوصف اختلف في كونه علة
للحكم كالقول في الكتابة المعجله بانها من العقود مبطله
لا تمنع التكفير فهي تفسد كالكتابة بخمر تعقد

اي كقول بعض اصحاب الشافعي في الكتابة الحالة انها عقد لا يمنع من التكفير فيفسد
كالكتابة بالخمر فان الاختلاف بيننا وبين الشافعي رحمه الله تعالى ظاهر في الكتابة الصحيحة
فانها لا تمنع جواز الاعتاق عن الكفارة عندنا حالة او مؤجلة ويمنع عندهم فلم
يصر عدم المنع عن الكفارة دليلا على الفساد الا اذا اقام الدليل على ان الكتابة الصحيحة
تمنع جواز الاعتاق عن الكفارة ليصح الاستدلال بجواز الاعتاق عن الكفارة
على فساد الكتابة فالاستدلال به قبل اقامة الدليل على الخصم فاسد

كذا بلا شك انه فسد كالقول في الثلث ناقص العدد
عن سبعة فكان كالاقل من آية فما به يصلى

يعني انه كالاحتجاج بما تقدم في الفساد الاحتجاج بما لا يخفى فساده على الفطن كقول بعض الشافعية في منع جواز الصلوة بثلاث آيات ان الثلاث ناقص العدد عن سبعة والمراد الفاتحة فلا تتادى به الصلوة كما دون الاية وهذا ظاهر الفساد اذ لا اثر للنقصان عن السبعة في عدم جواز الصلوة ؛

كذا بلا دليل والمعلل له فاثبات لما سينقل

قال بعضهم المسؤل عن حكم الحادثة اذا اجاب فبالنظر الى طلب الدليل منه ثلاثة اقسام من لا يطلب منه الدليل بالاتفاق وهو من قال لا علم ما يحكم الله تعالى في الحادثة لجهله بالحكم وبدليله ومن يطلب منه الدليل بالاتفاق وهو من ادعى ان حكم الله الجواز مثلا وعدم لا تنصابه مدعيا وعن هو مختلف كالذي ادعى نفي حكم الله في الحادثة ويدعي ذلك مذهبا ويدعي غيره اليه فانهم اختلفوا فيه قال اصحاب الظواهر لا دليل على معتقد النفي لا في حق نفسه ولا في حق غيره عند المطالبة والمناظرة بل يكفيه التمسك بالاصل وقال البعض يجب على النافي اقامة الدليل في العقليات دون الشرعيات وعندنا وهو مذهب الجمهور لا دليل ليس بحجة اصلا لا في النفي ولا في الاثبات لان لا دليل نفي للدليل فكيف يكون دليلا قال فخر الاسلام ولا يلزم ما ذكر محمد في العبد انه لا خمس فيه لانه لم يرد فيه الاثر لانه قد ذكر انه بمنزلة السمك والسمك بمنزلة الماء ولا خمس في الماء يعني ان القياس ينفيه ولم يرد اثر يترك به القياس ايضا فوجب العمل بالقياس وهو انه لم يشرع الخمس الا في الغنيمة ولم توجد ولان الناس يتفاوتون في العلم والمعرفة بلا شبهة فقول القايل لم يقم الدليل مع احتمال قصوره عن غيره في درك الدليل لا يصلح حجة وهذا صح هذا النوع وصاحب الشرع لو قال تعالى لا احد فيما اوحي الي محرما الا اليه لانه هو الشارع فشهادته بالعدم دليل قاطع على عدمه اذ لا يجري عليه السهو ولا يوصف بالعجز فاما البشر فان صفة العجز تلزمهم والسهو يعتريهم ومن ادعى انه يعرف كل شئ ينسب الى السفه والعته ولم يناظر ومن شرع في العمل بلا دليل اضطر الى التقليد الذي هو باطل ولا يظن ان اتباع صاحب الوحي

والاخذ بالاجماع ورجوع العامي الى قول المفتي والقاضي الى قول العدول هذا القبيل وان التمييز بين النبي وغيره لا يقع الا بالاستدلال وقيام المعجزة على صدقه فوجب تصديقه وكذا قبول الاجماع بالنص ووجوب قبول قول المفتي والشاهدين بالنص والاجماع فلم يكن تقليدا لان شرط عدم الحجة وقد قامت الحجة ههنا كما نقل عن التقرير وقوله والمعلل الخ شروع في بيان حكم القياس وقد تقدم ان القياس تقدير الفرع بالاصل في علة الاصل وحكمه وتقدم من فخر الاسلام ان حكم القياس وثمرته تعدية حكم الاصل الى الفرع بجامع العلة ٥ والمقصود هنا بيان ان جميع ما يقع التعليل لاجله ويتكلم فيه القايسون اربعة اقسام الاول اثبات سبب الحكم او وصفه الثاني اثبات شرط الحكم او وصفه والثالث اثبات الحكم او وصفه والرابع تعدية حكم الاصل الى ما لا نص فيه كما بين ذلك بقوله

من موجب او صفه والشرط او وصفه كذاك في ذا الضبط
الحكم والوصف فبالسويه الكل باطل كما الجنسيه
لحرمة النساء في الاحكام والسوم في الوكالة للانعام

قوله كالجنسية مثال لاثبات الموجب بالكسر وهو قولهم في الجنس بانفراده انه يحرم النساء بالمد قال فخر الاسلام هذا خلاف وقع في الموجب للحكم فلم يصح اثباته ولا نفيه بالراي اذ لا يجد اصلا نقيسه عليه بل يجب الكلام فيه بالنص عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء وذلك انه ثبت بالنص والاجماع حرمة الفضل الخالي عن العوض يشير بالنص الى قوله عليه الصلوة والسلام والفضل ربا وبالاجماع الى ما قالوا في مثل ما اذا باع عبدا بجارية بشرط ان يسلم اليه المشتري ثوبا فانه لا يجوز اجماعا اذ الثوب لا يقابله شئ من العوض ثم قال وقد بينا ان العلة هي القدر والجنس ووجدنا حرمة الربا حكما تستوي فيه شبهة بحقيقة لما روي انه عليه الصلوة والسلام نهى عن الربا الوديعة والاجماع على حرمة البيع بجازفة كبيع صبرة حنطة بصبرة حنطة باعتبار تساويهما في راي المتبايعين ووجدنا في النسية شبهة الفضل وهي الحلول اذ النقد خير من النسية وهذا وان كان فضلا من جهة الوصف لكنه ثبت بمنع العبد فاعتبر كما في بيع الحنطة المقلية بغير المقلية لامكان الاحتراز عنه بخلاف الفضل من حيث الجودة فانه يثبت بمنع الله تعالى فجعل عفوا لتعذر الاحتراز عنه ولما كانت العلة في القدر والجنس اخذ الجنس شبهة

العلة من حيث انه شطر العلة فاثبتنا به شبهة الربا احتياطا فثبت سببية الجنس لحرمة النسيئة بدلالة النص الموجب لسببية القدر والجنس لحرمة حقيقة الفضل اهـ وقوله والصوم الخ مثال لاثبات صفة الموجب فقد اشترط العامة صفة الصوم لوجوب الزكاة اشتراط صفة النمو في اموال التجارة خلافا لمالك ولا يصلح التكلم في ذلك بالرأي لانفيا ولا اثباتا بل بالنص فاستدل مالك بالاطلاقات واستدلت العامة بنص المقيد بالصوم وبقوله عليه الصلوة والسلام ليس في الحوامل صدقة والعمومات خص منها ما ورد الخطاب

كذا الشهود في النكاح تشترط والعدل مع ذكورة في ذا الغط

قوله كذا الشهود في النكاح مثال للشرط فهو شرط عند العامة لحديث لا نكاح الا بشهود خلافا لمالك فانه عنده شرط للاعلان وقوله والعدل مع ذكورة الخ يعني في النكاح مثال لاثبات صفة الشرط فاشترطها الشافعي لحديث لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل ولفظ التثنية يشير الى نفي شهادة النساء فان عدد الاثنين لا يكفي الا من الرجال ولم نشترطها علما بالاطلاقات اهـ

كذا البتيرا ووصف الوتر والرأي في الجميع ليس يجري

البتيرا تصغير الابتر وهو في الاصل المقطوع الذنب جعل عبارة عن الناقص والمراد هنا الركعة الواحدة وهذا مثال لاثبات الحكم فالركعة الواحدة غير مشروعة عندنا للنهي عن البتيرا ولما اشتهر من انه عليه الصلوة والسلام كان يوتر بثلاث ولا يسلم الا في الاخيرة وخالف الشافعي فاثبتها لقوله فاذا خشيت فاوتروا بواحدة وقوله ووصف الوتر مثال لصفة الحكم فان ابا حنيفة قال ان الوتر واجب علما بالامر به ولحديث ان الله زادكم صلاة وحديث الوتر حق فمن لم يوتر فليس منا وقالا هو والشافعي سنة لحديث ثلث ركعات كتبت علي ولم تكتب عليكم منها الوتر

ورابع الاقسام فيما فصله تعدية للحكم في النص الى
ما ليس نص فيه كيما يثبتا بغالب الرأي به ما اثبتا

يعني القسم الرابع من الاقسام الاربعة التي يعلل بها تعدية حكم النص الى محل لا نص فيه ليثبت فيه بغالب الرأي الحكم الثابت في المنصوص وانها حكم لدينا يلزم

من اجل ذاك مع قصور العلة يجوز التعليل كالادلة والشافعي بالجواز يحكم

قوله بعني

يعني ان التعدية حكم لازم للتعليل عندنا فلا يجوز التعليل الا لتعدية الحكم من المحل المنصوص الى محل لا نص فيه فيكون التعليل والقياس بمنزلة المترادفين عندنا وعند الشافعي يجوز لمن بلغه القبول والاطلاع على حكمة الشارع فيوجد التعليل بدون القياس عنده قال في التوضيح والخلاف فيما اذا كانت العلة مستنبطة اما اذا كانت منصوصة يجوز عليها بالاتفاق اهـ

من اجل ذاك مع قصور العلة يجوز التعليل كالادلة

قوله يجوز بالتشديد والضمير للشافعي يعني لكون التعدية غير لازمة للتعليل عند الشافعي جوز التعليل بالعلة القاصرة فكما ان التعليل يفيد التعدية فيكون قياسا كذلك يجوز ان لا يفيد التعدية فيكون مقتصرا على محل النص لانه لما صار موجبا بالاجماع وجب ان يكون كسائر الحج فان كانت الحجة عليه اوجب الحكم على العموم والا فعلى الخصوص فالتعدية باعتبار عموم الوصف والقصور باعتبار خصوصه ولنا ان دليل الشرع لا بد ان يوجب علما او عملا والتعليل بالقاصرة لا يوجب العلم وهو ظاهر ولا العمل لانه واجب بالنص واطلاع على الحكمة من باب العلم فلا يعتبر في حقه التعليل المفيد للظن والشرع لا يعتبر الظن الا لضرورة العمل وما يقال من ان التعدية موقوفة على التعليل فتوقفه عليها دور مدفوع بان الموقوف على التعليل هو التعليلية بمعنى اثبات مثل حكم الاصل في الفرع والتعليل موقوف على التعدية بمعنى العلم بوجود الوصف في غير مورد النص فلا دور وقد يجاب بانه دور معية كالابوة والبنوة لا دور توقف اذ العلة لا تكون الا متعدية لان كونها متعدية يثبت اولا ثم تكون علة قال العلامة النسفي في شرحه على المنار انا لا نقول ان صحة العلة موقوفة على صحة التعدية بل نقول ان حكم التعليل التعدية فقد قال علماؤنا حكم العلة تعدية حكم النص المعلل الى فرع لا نص فيه ولا اجماع وقال قائلون حكم العلة تعلق حكم النص بالوصف الذي تبين علة ولذا قالوا ان العلة متى لم تكن متعدية كانت فاسدة ومتى تعدت الى فرع منصوص عليه كانت باطلة فلو قال قائل ان حكم البيع الملك والنكاح الحل فلا يصح البيع والنكاح اذا لم يفيد الملك والحل كما لو ورد على المحرم والمحرم لكان قوله صحيحا كما اذا قال حكم التعليل التعدية فلا يصح اذا لم يثبت حكم ولو قال ان صحة الملك موقوفة على صحة البيع وهي موقوفة على صحة الملك فكان دورا كان باطلا كذا هذا انتهى اهـ

في الرابع التعليل صح لا خلل ولم يصح في الثلاثة الاول

اي انما يصح التعليل في القسم الرابع لان القياس هو الاعتبار بامر مشروع وليس بمثبت ابتداء ولا يصح في الاقسام الثلاثة الاول لان التعليل لاثبات السبب او صفته اثبات للشرع بالراي اما في السبب فظاهر واما في صفته فلان الموجب لما لم يعمل بدونها كانت اثباتها بمنزلة اثباته وكذا التعليل لاثبات شرط الحكم شرعي او صفته بحيث لا يثبت الحكم بدونه لانه ابطال للحكم الشرعي ونسخ له بالراي وكذا لاثبات حكم او صفته ابتداء لانه نصب حكم الشرع بالراي فبطل التعليل للاقسام الثلاثة ثبوتا وكذا نفيا لانه اذا قيل ان ذلك لم يشرع اصلا لا يكون ذلك النفي حكما شرعيا لثبت بدليل شرعي وهو القياس وكذا اذا ادعى الارتفاع بعد الثبوت لانه دعوى النسخ وهو لا يكون بالقياس ثم المفهوم من كلام فخر الاسلام انه انما لا يجوز التعليل في شيء من ذلك اذا لم يوجد له في الشريعة اصل صالح للتعليل واما اذا وجد فيعلل ويتعدى حكمه الى محل آخر سواء كان الحكم اثبات سبب او شرط او وصفهما او اثبات حكم آخر مثل الوجوب والحرمة وغيرها قال في التلويح والحاصل ان التعليل لاثبات العلة والشرط او الحكم ابتداء باطل بالاتفاق ولاثبات حكم شرعي مثل الوجوب والحرمة بطريق التعدية من اصل موجود في الشرع ثابت بالنص او الاجماع جايز بالاتفاق واختلفوا في التعليل لاثبات السببية او الشرطية بطريق التعدية من اصل ثابت في الشرع بمعنى انه اذا ثبت بنص او اجماع كون الشيء سببا او شرطا لحكم شرعي فهل يجوز ان يجعل شيء آخر علة او شرطا لذلك الحكم قياسا على الشيء الاول عند تحقق شرايط القياس مثل ان يجعل الملاطمة سببا لوجوب الحد قياسا على الزنا ويجعل النية في الوضوء شرطا لصحة الصلوة قياسا على النية في التيمم فذهب كثير من علماء المذهبين الى امتناعه وبعضهم الى جوازه قال صاحب الميزان لا معنى لمقول من يقول ان القياس حجة في اثبات الحكم دون اثبات السبب او الشرط لانه ان اراد انه معرفة علة الحكم بالراي والاجتهاد فذلك جايز في الجميع لان المعرفة لا تختلف وان اراد ان الجمع بين الاصل والفرع لا يتصور الا في الحكم دون السبب والشرط فممنوع بل يتصور في الجميع وان اراد ان القياس ليس بمثبت فمسلم والجميع سواء في انه لا يثبت فيه شيء بالقياس بل يعرف به السبب والشرط كما يعرف به الحكم

انتهى

باب الاستحسان

الاستحسان لغة عد الشيء حسنا وفي الاصطلاح يطلق تارة على القياس الخفي فيكون قسيما للقياس الجلي وتقسيم القياس وذلك لان القياس الجلي ما يتبادر الى اذهان القايسين بالنسبة الى ما هو اخفى منه فالاول القياس الجلي والثاني القياس الخفي وهو الاستحسان لكن غلب في عرفهم اسم القياس على القياس الجلي فلذا يقولون هذا الشيء ثبت استحسانا لا قياسا ويطلق الاستحسان تارة على ما هو اعم وهو كل دليل في مقابلة قياس ظاهر واليه الاشارة بقوله

وان الاستحسان كان بالاثر وكان بالاجماع حيثما اشتهر
كذا ضرورة وبالخفي من القياس ليس بالجلي

قال في التلويح قد استقرت الاراء على ان يعني بالاستحسان اسم للدليل متفق عليه نصا كان او اجماعا او قياسا خفيا اذا وقع في مقابلة قياس يسبق اليه الافهام حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجة عند الجميع من غير تصور خلاف ثم غلب في اصطلاح الاصوليين على القياس الخفي خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلي تمييزا بين القايسين واما في الفروع فاطلاق الاستحسان على النص والاجماع عند وقوعهما في مقابلة القياس الجلي شايع ويرد عليه انه لا عبرة بالقياس في مقابلة النص بالاتفاق فكيف يصح التمسك به والجواب انه لا يتمسك به الا عند عدم ظهور النص او الاجماع انتهى واورد عليه انه لو قال انه اسم لدليل متفق عليه نصا كان او اجماعا او قياسا خفيا او ضرورة كان اولى لان الاستحسان اربعة اقسام ثم اشار الى امثلة ذلك بقوله

وذا كالاستصناع او مثل السلم كذاك تظهر الاواني لا جرم

الاستصناع استفعال من الصناعة وهي حرفة الصانع يقال استصنعته خاتما فيتعدى الى مفعولين وهي ان يامر انسانا ليعمل شيئا مثلا بكذا ويبين صفته ومقداره ولا يذكر الاجل ويسلم اليه الدراهم او لا فانه يجوز وهذا مثال لما استحسن بالاجماع فان القياس يقتضي ان لا يجوز لانه بيع معدوم لكن ترك القياس الجلي فيه للاجماع بتعامل الناس واورد عليه ان الاجماع وقع معارضا للنص وهو قوله عليه الصلوة والسلام لا تبع ما ليس عندك ومثله يكون مزورا كما اجيب بان النص مخصوص في حق هذا الحكم بالاجماع وقد نص قبل ذلك بالسلم والقران شرط التخصيص الاول لما بعده ولا يقدح ذلك

في التخصيص بالاجماع وقوله او مثل السلم مثال لما استحسن بالنص فان القياس يابى جواز السلم لعدم المعقود عليه عند العقد فتركنا القياس بالنص وهو قوله عليه الصلوة والسلام من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم الحديث وقوله كذلك تطهير الاواني مثال لما استحسن بالضرورة فان القياس يابى تطهير الاواني وكذا الحياض والابار فانه لا يمكن صب الماء على الحوض او البير ليتطهر وكذا الماء الداخل في الحوض والذي ينبع من البير يتنجس بملاقاة النجس والدلو ايضا بالملاقاة وكذا الاواني اذا لم تكن في اسفلها ثقب يخرج الماء منه اذا جرى من اعلاه لان الماء النجس يجتمع في اسفله فلا يحكم بطهارته فاستحسن ترك العمل بموجب القياس للضرورة المحوجة والضرورة تاثير في سقوط الخطاب

ومثله سؤر سباع الطير اذ كان طاهرا بغير ضير

مثال لما استحسن بالقياس الخفي فان القياس الجلي يقتضي ان يكون سؤرها نجسا قياسا على سباع البهايم وفي الاستحسان سؤرها طاهر لان السبع ليس بنجس العين لجواز الانتفاع به شرعا وقد ثبت نجاسته ضرورة تحرم لحمه لان الحرمة لا للكرامة مع صلاحية الغذا دليل النجاسة فثبت النجاسة في لعابه بتولده من اللحم النجس وانه يشرب بلسانه الذي هو رطب بلعابه فاما سباع الطيور فتشرب بالمنقار على سبيل الاخذ والابتلاع والمنقار عظم وعظم الميتة طاهر فكيف الحي لكن سؤرها مكروه لانها لا تحترز عن الميتة فكانت كالدجاجة المخلاة

والعلة التي تكون بالاثر هي التي كانت لدينا تعتبر

يعني ان العلة انما تعتبر وتصير علة باثرها كما تقدم خلافا لاهل الطرد وغيرهم والقوة الاثر وضعفه يعدم القياس تارة والاستحسان الذي هو قياس خفي تارة فان كلا منهما على وجهين فاحد وجهي القياس ما ضعف اثره وفسد من كل وجه بالنسبة الى الاستحسان والثاني ما ظهر ضعفه وفساد اثره بالنسبة الى الاستحسان في الظاهر ولكن انضم اليه معنى خفي هو المؤثر في الحكم في التحقيق فاندفع فساد ظاهره وتقوي وجه القياس واحد وجهي الاستحسان ما قوى اثره بالنسبة الى القياس من كل وجه والثاني ما ظهر اثره بالنسبة الى القياس في الظاهر ولكن فيه فساد خفي بالنسبة الى معنى آخر انضم الى القياس والعبرة لقوة الاثر في كل منهما وصحته دون الظهور

لذاك الاستحسان قد تقدما على القياس عندنا محتما
لان يكن تاثيره قويا وكان ذا قياسنا الخفيا

يعني لاجل ان العلة انما تكون علة باثرها قدمنا الاستحسان اذا كان تاثيره قويا على القياس يعني القياس الجلي والاشارة بقوله وكان ذا الى الاستحسان يعني ان الاستحسان قياس خفي وفيه رد على من لم يدر المراد من الاستحسان وظن انه تشريع على وجه التشهي وهذا اشارة الى الوجه قسمي القياس والاستحسان اعني القياس الذي ضعف اثره من كل وجه والاستحسان الذي قوي اثره من كل وجه مثاله سؤر سباع الطير من الباز والصقر ونحوهما فانه نجس قياسا على سؤر سباع البهايم كالعقعق والذئب لمخالطته اللعاب المتولد من لحم نجس وهذا قياس ضعيف الاثر قليل الصحة لقصور علة النجس في الفرع اعني المخالطة وقد قابله استحسان قوي الاثر يقتضي طهارة سؤرها لانها تشرب بالمنقار والمنقار عظم والعظم طاهر لانه جاف لا رطوبة فيه فلا ينجس المآء ملاقاته فيكون طاهرا لانعدام العلة الموجبة للنجاسة وهي الرطوبة في الآلة الشاربة كما تقدم والحاصل ان الاول من الاول مقدم على الاول من الثاني كما ان الثاني من الثاني مقدم على الثاني من الاول كما اشار الى الثاني بقوله

كذاك الاستحسان قد تاخرا اذا فساده الخفي قررا
فههنا القياس قطعا يعتبر اذ كان ذا قوى باطن الاثر

يعني كذلك يتاخر الاستحسان اذا كان فساده خفيا وذلك بان يظهر بادنى نظر صحته واذا تامل حق التامل علم انه فاسد فيترجح القياس اذا كان اثره الباطن قويا اذ العبرة بالاثر والعلة علة باثرها والمراد بالرجحان تعين العمل بالراجح وترك العمل بالمرجوح على الصحيح كما في التلويح ثم اشار الى مثاله بقوله

كاية السجود اذ تلاها في حالة الصلاة اذ صلاها
فانه على القياس يركع لكن في الاستحسان هذا يمنع

يعني ان المصلي اذا تلا اية سجدة فان السجدة تتادى بالركوع قياسا ولا تتادى به استحسانا وتوجيه ذلك انه لما اشتمل كل من الركوع والسجود على التعظيم كان القياس فيما وجب بالتلاوة في الصلوة ان يتادى بالركوع كما يتادى بالسجود لما بينهما من

المناسبة الظاهرة ولهذا صح التعبير عنه بالركوع في قوله سبحانه وخر راكعا واناب
اي سقط ساجدا فهذا قياس جلي فيه فساد ظاهر وهو العمل بالمجاز مع غير تعذر الحقيقة
وصحة خفيه وهي ان سجدة التلاوة لم تجب قربة مقصودة ولهذا لا تلتزم بالنذر كالطهارة
وانما المقصود هو التواضع ومخالفة المتكبرين وموافقة المطيعين على قصد العبادة
ولذا شرط فيها الطهارة واستقبال القبلة وهذا حاصل في الركوع في الصلوة الا ان
المامور به هو السجود وهو مغاير للركوع فينبغي ان لا ينوب الركوع عنه كما لا ينوب عن
السجدة الصلاتية مع قرب المناسبة بينهما لكونهما من ارکان الصلوة وموجبات التحريمة
وكما لا ينوب الركوع خارج الصلوة عن السجدة مع انه لم يستحق بجهة اخرى بخلاف الركوع
في الصلوة وهذا قياس خفي وسمي استحسانا وفيما اثر ظاهر وهو العمل بالحقيقة وعدم
تادية المامور به لغيره وفساد خفي هو جعل غير المقصود مساويا للمقصود فعملنا
بالصحة الباطنة في القياس وجعلنا سجدة التلاوة في الصلاة متادية بالركوع
ساقطة كما تسقط الطهارة للصلوة بالطهارة لغيرها بخلاف الركوع خارج
الصلوة لانه لم يشرع عبادة بخلاف السجدة الصلاتية فانها مقصودة بنفسها
كالركوع بدليل قوله تعالى اركعوا واسجدوا انتهى

وان ما تعده مستحسنا ... ان بالقياس ذي الخفا استحسنا
فانه يصح فيه التعديه ... ولا كذا الاقسام اعني الماضيه

قد تقدم ان الاستحسان دليل يقابل قياسا جليا اثر كان اجماعا او ضرورة او
قياسا خفيا فاذا كان المستحسن بالقياس الخفي يصح تعدية الى صورة اخرى لان التعدية
من شان القياس بخلاف الاقسام الثلاثة المتعدية لانها معدول بها عن سنن
القياس ثم اشار الى تمثيل ذلك بقوله

كذاك الاختلاف في المسمى ... من قبل قبض للمبيع حتما
لا يوجب اليمين في القياس ... على الذي باع بلا التباس
لكن الاستحسان حقا يوجب ... فمنها اليمين شرعا تطلب
وقد تعدى الحكم في اعتبار ... لوارثيهما وللاجبار
وبعض قبض اليمين بالاثر ... فورد المضر عليه يقتصر

اي

اي ما ذكرنا من الاستحسان اذا كان بالقياس الخفي يصح تعديته واذا كان بالاقسام الثلاثة
الباقية لا يصح كان الحكم فيما اذا اختلف المتبايعان في الثمن قبل قبض المبيع ان اليمين لا يجب
على البايع بل على المشتري فقط لانه المنكر وحده لانه لا يدعي شيئا حتى يكون البايع منكرا
فهذا قياس جلي على سايز المتفرقات لكن الاستحسان يوجب على البايع اليمين ايضا فكانت
اليمين عليهما فيثبت التخالف بالقياس الخفي قبل القبض ويتعدى الى الوارث والى
عقد الاجارة وبعد القبض يكون اليمين عليهما بالنص ويقتصر عليه من غير تعدية
وذلك لانه قبل قبض المبيع البايع ينكر وجوب تسليم المبيع بما اقر به المشتري من الثمن
كما ان المشتري ينكر وجوب زيادة الثمن فتوجه اليمين على كل منهما كما في سايز المتفرقات
فان اليمين على من انكر ويتعدى وجوب التخالف الى وارثي البايع والمشتري اذا اختلفا
في الثمن بعد موت البايع والمشتري لان الوارث يقوم مقام المورث في حقوق العقد
والحكم معقول وكذا يتعدى الى الاجارة قبل العمل حتى لو اختلف القصار ورب الثوب
في مقدار الاجرة قبل اخذ القصار في العمل تخالفا لان كلا منهما يصلح مدعيا ومنكرا
والاجارة تحتمل الفسخ وفي التخالف ثم الفسخ رفع الضرر عن كل منهما واما بعد
القبض فلا يتعدى وجوب التخالف في الوارث كما لا يتعدى الى حال هلاك السلعة
لانه غير معقول المعنى اذ البايع لا ينكر شيئا فيقتصر على مورد النص وهو تخالف
المتعاقدين حال قيام السلعة وما روي من قوله عليه الصلوة والسلام اذا اختلف
المتعاقدان تخالفا وتتاركا فهو ايضا يفيد التقييد بحال قيام السلعة لانه
لانه اذا اريد رد الماخوذ فظاهر وان اريد العقد فكذلك اذ الفسخ لا يرد على ما ورد عليه
العقد فان قلت قد سبق ان شرط التعدية ان لا يكون الحكم ثابتا بالقياس من غير فرق
بين الجلي والخفي فكيف يصح تعدية المستحسن بالقياس الخفي قلت المعدى بالحقيقة هو حكم
اصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر في سايز المتفرقات الا ان صورة التخالف وجريان
اليمين من الجانبين لما كانت حكم الاستحسان الذي هو القياس الخفي اضيفت التعدية اليه
اذ لا يوجد في الاصل الذي هو سايز المتفرقات يمين المنكر بهذه الكيفية وهي ان يتوجه على
المتنازعين في قضية واحدة كذا في المبسوط ثم لما كان بحث الاصولي عن الادلة من حيث يستنبط
منها الاحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد ناسب ان يذكر ذلك في بحث القياس فقال

والاجتهاد شرط ان يعلما معانى الكتاب والمقدما
مما مضى له من الاقسام وسنة النبي ذي الاكرام
بكل ما لها من الطريق ومن وجوهها على التحقيق

الاجتهاد لغة تحمل الجهد وهو المشقة واصطلاحا استفراغ الفقيه المجهد لتحصيل ظن بحكم شرعي ومعنى استفراغ الوسع بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه وقد عرف الفقيه من تعريف الفقه فيما تقدم فخرج استفراغ غير الفقيه المجهد في معرفة حكم شرعي وبذل الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي قطعي او ظني غير شرعي كما في التلويح وشرط الاجتهاد ان يحوى المجتهد امورا ثلاثة الاول الكتاب وهو القرآن بان يعرفه بمعانيه لغة وشرعا اما لغة فبان يعرف معاني المفردات والمركبات وخواصها في الافادة فيفتقر الى اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان اللهم الا ان يعرف ذلك بحسب السليقة واما شريعة فبان يعرف المعاني المؤثرة في الاحكام مثلا يعرف في قوله تعالى او جاء احد منكم من الغايط ان المراد المحدث وان علة الحكم خروج النجاسة عن بدن الانسان الحي بان يعرف الكتاب هذه المعرفة مع ما تقدم من الاقسام التي ذكرناها من الخاص والعام والمشترك والمجمل والمفسر وغير ذلك ولا خفاء ان هذا مغاير لمعرفة المعاني والمراد بالكتاب قدر ما يتعلق بمعرفة الاحكام والمعتبر هو العلم بمواقعها بحيث يتمكن من الرجوع اليها عند طلب الحكم لا الحفظ عن ظهر القلب الثاني السنة قدر ما يتعلق به الاحكام بان يعرف متنها وسندها وهو نفس الحديث وسندها وهو طريق وصولها الينا من تواتر او شهرة او احاد ومن ذلك معرفة حال الرواة والجرح والتعديل الا ان البحث عن حال الرواة في زماننا هذا كالمتعذر لطول المدة وكثرة الوسايط والاولى الاكتفاء بتعويل الائمة الموثوق بهم في علم الحديث كالبخاري ومسلم والبغوي والصغاني وغيرهم من ائمة الحديث ولا يخفى ان المراد متن السنة بمعانيه لغة وشريعة وباقسامه من الخاص والعام وغيرهما الثالث كما قال

وبعرف الوجوه للقياس كذاك الاجماع بلا التباس

اي ان يعرف وجوه القياس بشرايطها واحكامها واقسامها والمقبول منها والمردود منها كل ذلك للتمكن من الاستنباط الصحيح ويعرف الاجماع ومواقعه لئلا يخالف في اجتهاده

ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالادلة السمعية للجازم بالاسلام تحليلا ولا علم الفقه لانه نتيجة الاجتهاد وثمرته فلا يتقدمه الا ان منصب الاجتهاد في زماننا انما يحصل بممارسة الفروع فهي طريق اليه في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمن الصحابة ذلك ويمكن الان سلوك طريق الصحابة ثم هذه الشرايط انما هي في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الاحكام واما المجتهد في حكم دون حكم فعليه معرفة ما يتعلق بذلك الحكم كذا ذكره الامام الغزالي كذا في التلويح

وان حكم ذلك الاصابه بغالب الراي مع الاثابه

اي ان حكم الاجتهاد وهو الاثر الثابت به هو الاصابة بغالب الراي اي غلبة الظن بالحكم مع احتمال الخطا فلا يجري الاجتهاد في القطعيات وفيما يجب فيه الاعتقاد الجازم من اصول الدين وقوله مع الاثابة اي انه ماجور كما سيأتي

فخطيا طورا يكون المجتهد وتارة يصيب فيما يجتهد
والحق حيثما الخلاف يعرض في الفقه واحد كن يفوض
فيما ابن مسعود بتلك الحال افتى وقال اهل الاعتزال

تفريع على ان حكم الاجتهاد الاصابة بغالب الظن مع احتمال الخطا وهذا بناء على ان الله تعالى في كل صورة من الحوادث حكما معينا كما هو الحق خلافا لمن قابل انه ليس عليه دليلا قطعيا والمجتهد مامور بطلبه واختلف هولاء في ان المخطي هل يستحق العقاب ام لا ومذهب العامة على ان عليه دليلا ظنيا ان وجده اصاب وان فقده اخطا والمجتهد غير مكلف باصابته لدقته وعوضه فكان المخطي معذورا بل ماجورا وعلى هذا فالحق في مسايل الفقه الخلافية واحد لقوله تعالى ففهمناها سليمان وان حكم داود كان بالاجتهاد دون الوحي والا لما جاز لسليمان خلافه ولا لداود الرجوع عنه ولو كان كل من الاجتهادين حقا لم يكن لتخصيص سليمان بالذكر وجهة وهذا مبني على جواز الاجتهاد للانبيا ولما روي من قوله عليه الصلاة والسلام اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران واذا اخطا فله اجر واحد وما روي عن ابن مسعود انه قال في المفوضة وقد مات عنها زوجها قبل الدخول بها ولم يسم لها مهرا اجتهد فيها برايي فان يكن صوابا فمن الله تعالى وان يكن خطا فمني ومن الشيطان والمعتمد في مثله اجماع الصحابة فانهم اطلقوا

الخطأ في الاجتهاد شايعا ذايعا ولم ينكر بعضهم على بعض في التخطيه واما ما يستدل به من دلالة الاجماع وهو ان القياس مظهر لا مثبت فالثابت به ثابت بالنص وما ثبت بالنص واحد ففيه ان الحكم الاجتهادي لا يختص بالقياس فقد يكون في غيره من الادلة الظنية كمفهوم الشرط والصفة وكذلك الخلاف في اتحاد الحق وتعدده جار في الجميع كما في التلويح وقال اهل الاعتزال

كل مصيب في الذي به اجتهد ... والحق ليس واحدا بل ذا عدد

قوله كل مصيب الخ اي قالت المعتزلة كل مجتهد مصيب في الذي اجتهد فيه والحق في موضع الخلاف ليس واحدا بل متعددا وهذا بناء على ان لا حكم في المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما ادى اليه راي المجتهد فكان كالاجتهاد في القبلة فان القبلة جهة التحري حتى ان المخطئ يخرج عن عهدة الصلوة ولانه لو لم يتعدد الحق لزم تكليف ما لا يطاق لان المجتهدين مكلفون بنيل الحق واصابة الصواب فلو كان الحق واحدا لكان المجتهد مامورا باصابته بعيد وظاهر ان ليس ذلك في وسعه لغموض طريقه وخفاء دليله فوجب ان يكون الحق بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده وجوابه ان فساد صلوة المتحري اذا خالف الامام عالما بحاله تدل على مذهبنا اذ لو كان كل مجتهد مصيبا لصح صلاة هذا المخالف لاصابتهما جميعا في جهة القبلة على ما قالوا ولا نسلم ان المجتهد مكلف باصابة الحق بل بالاجتهاد ضرورة انه لا يجوز له التقليد واجتهاده حق نظرا الى رعاية شرايط يقدر الوسع سواء ادى الى ما هو حق عند الله تعالى او خطاء والتكليف به يفيد الاجر ووجوب العمل بموجبه فلا يلزم العبث كذا في التوضيح والتلويح

وان ذا الخلاف في الشرعي ... وليس ذا الخلاف في العقلي

لان المخطئ في الاصول والعقايد يعاقب بل يضلل او يكفر لان الحق فيها واحد اجماعا والمطلوب هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية اذ لا يعقل حدوث العالم وقدمه ورؤية الصانع تعالى وعدمها وما نقل عن بعضهم في المسايل الكلامية اذا لم يوجب تكفير المخالف كمسئلة خلق القرآن ومسئلة الرؤية وخلق الافعال فمعناه نفي الاثم وتحقق الخروج عن عهدة التكليف لا حقيقة كل من القولين كذا في التلويح

لكن متى يخطئ في ابتداء ... يكون مخطيا وفي انتهاء
فيما يقول البعض والمختار ... ما قاله اية اخيار

انه مصيب ابتداء ... ومخطئ لا شك انتهاء

يعني ان المجتهد اذا اخطأ كان مخطيا ابتداء وانتهاء عند البعض لقوله عليه الصلوة والسلام ان اخطأت فلك حسنة اطلق الخطأ فينصرف الى الكامل وهذا ضعيف لان الاستدلال بالاطلاق على الكمال مما لا يعتد به في الاصول والمختار انه مصيب ابتداء في بذل اجتهاده مخطئ بالنظر الى الحكم فانه لا يمتنع في الاقيسة الشرعية والادلة الظنية ان تتناقض المطالب والاحكام مع رعاية الشرايط قدر الوسع والطاقة ولذلك وصف الله تعالى اجتهاد داود بالحكم والعلم في مقام الثناء عليه والامتنان مع كونه خطأ بدلالة سوق الكلام في تخصيص سليمان باصابة الحق وتمامه في التلويح

لذاك قلنا لا يخص العلة ... وخالف البعض بهذي الجملة

اي لان المجتهد يخطئ ويصيب قلنا لا يجوز تخصيص سليمان باصابة الحق والمعنى التخصيص ان يتخلف الحكم عنها في محل من محالها لقيام المانع وهذا على ما ذهب اليه فخر الاسلام ومتابعوه وخالف البعض في ذلك بان جوز التخصيص وذلك بان توصف بالعموم باعتبار تعدد محالها ثم يخرج بعض المحال عن تاثيرها فيبقى التاثير مقتصرا على المحال الآخر فعلى القول الاول يكون عدم المانع شرطا للعلية الوصف فانتفاء الحكم في صورة النقض يكون مستندا الى عدم العلة لانعدام المشروط وعلى الثاني يكون شرطا لظهور الاثر عن العلة فانتفاء الحكم في صورة النقض يكون مستندا الى وجود المانع مع ان العلة موجودة قال في التلويح وهذا نزاع قليل الجدوى ثم بين وجه عدم القول بتخصيص العلة بقوله

ففيه تصويب لكل مجتهد ... وذاك ان يقول في الذي قصد

قوله ففيه تصويب الخ تعليل لعدم جواز تخصيص العلة بانه يؤدي الى تصويب كل مجتهد لان صحة الاجتهاد انما تثبت بعد تاثيره وسلامته عن المناقضة فلو جاز تخصيص العلة لا يمكن لكل مجتهد اذا ورد عليه نقض في علته ان يقول خصصت على المانع ويتخلص عن النقض فيسلم اجتهاده عن الخطأ فيكون مصيبا ولانه لو جاز تخصيص العلة لزم التناقض في الشرع لان من قال ان المؤثر في استدعاء الحكم هذا الوصف فقد قال ان الشرع جعله امارة ودليلا على الحكم اين وجد

حتى يمكنه المعارضة فمتى وجد ذلك ولا وصف له تبين انه لم يكن امارة على الحكم شرعا فكانه قال هو دليل و امارة وليس دليلا وامارة و اورد على الاول انه انما يلزم تصويب كل مجتهد لو قيل منه مجرد قول لم حضت علتى لمانع اما اذا اشترط بيان مانع صالح للتخصيص فلا اذ لا يتم لكل مجتهد ان يبين عند ورود النقض على علته مانعا صالحا له واجيب بمنع انه لا يتم لكل مجتهد ذلك بل كل مجتهد يقدر عليه لان المانع اما اثر او اجماع او ضرورة او علة صالحة و قوله وذاك ان يقول الخ تمام قوله

بان علتى لذاك توجب ... والحكم مع قيامها لا يوجب
لمانع فخص ذى العله ... بذاك وهو واحد الادله

بيان للتخصيص وهو ان يقول المعلل عند ظهور التخلف ان علتى كانت موجبة ذلك لكنه لم يثبت بتلك العلة مع قيامها المانع فخص اي صار المحل الذي لم يثبت حكم العلة فيه مع وجودها مخصوصا من محل تاثير العلة بهذا المانع الذي هو احد الادلة كما بينا

وعندنا على انعدام العله ... مبنى انعدام الحكم ذى الجمله
بيانه فيمن يكون صايما ... والماء صب حيث كان قايما
فى حلقه فصومه شرعا فسد ... لفوت ركنه الركين المعتمد
لكننا الناسي عليه يلزم ... فيه المجز المخوص يجزم
ان امتناع حكم ذا التعليل ... لما مضى من ذلك الدليل
اعنى وجود مانع هو الاثر ... وعندنا ذا القول ليس يعتبر
فلا نعدام العلة الحكم امتنع ... اذ فعل ناس فى الحديث المنتفع
يضاف فيما جاء فى الروايه ... لصاحب الشرع فلا جنايه
فاذ يكون ذاك فعل الشارع ... فالصوم باق ليس ذا للمانع
فركن صومه هناك باقى ... فصومه باق بلا شقاق

اي بيان ما قلنا من انعدام الحكم للمانع عند القائل بالتخصيص ولانعدام العلة عندنا في الصايم النايم اذا صب الماء في حلقه انه يفسد لفوات ركنه ويلزم عليه الناسي فان صومه لا يفسد مع فوات الركن حقيقة فمن اجاز التخصيص قال العلة

موجودة

موجودة وامتنع حكم هذا التعليل هنا لمانع هو الاثر اعني قوله عليه الصلاة والسلام تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك وقلنا امتنع الحكم لعدم العلة لان فعل الناسي منسوب لصاحب الشرع حيث قال فانما اطعمك الله وسقاك فسقط عنه معنى الجناية فصار اكله كلا اكل حكما وبقي الصوم لبقاء ركنه فعدم الحكم الذي هو فساد الصوم لعدم العلة التي هي فوات الركن لا المانع مع وجود العلة التي هي فوات الركن واورد على هذا ان فيه انكار الحس والعقل والشرع وانقلاب الحقيقة فان الاكل موجود حسا وشرعا واجيب بان الصوم ليس هو الامساك الحسي بل امساك اعتبره الشرع فليس لوجود الاكل الحسي في ذلك مدخل وكذلك العقل لا مدخل له في كيفية العبادات والوجود الشرعي للاكل ممنوع فان الافطار الشرعي ان يتحقق بجعل فعله فطرا وانما يلزم الانقلاب ان لو جعلنا الاكل غير اكل وليس كذلك بل يقول الشرع لم يجعله اكله فطرا كذا نقل عن التقرير وان تقسيم الموانع ابتنى ... عليه وهو حسنة فيما هنا

يعني انه ابتنى على القول بتخصيص العلة تقسيم الموانع وهذا على وفق ما في المنار وغيره والموانع في الحقيقة ثلاثة لكنهم لما اخذوا في تعداد الموانع واوردوا فيها المانع من انعقاد العلة ومن تمامها وان لم يكونا من قبيل المانع المعتبر في تخصيص العلة لانه لا يمتنع الحكم بعد تحقق العلة ثم اشار الى تفصيل الموانع بقوله

فمانع من انعقاد العله ... كبيع حر هبي مضمحله

اي منها مانع يمنع انعقاد العلة فتضمحل العلة فلا يكون لها اثر كبيع الحر لانه ليس بمال والبيع مبادلة مال بمال فلم تنعقد العلة لعدم المحل

ومانع لها عن التمام ... كبيع عبد الغير فى الاحكام

اي منها مانع من تمام العلة كبيع عبد الغير فان اضافة البيع الى مال الغير يمنع تمام العلة في حق المالك لعدم ولاية العاقد عليه واما انعقد تاما في حقه ولهذا لو اجاز المالك جاز ولو ابطله بطل فعلم انه منعقد والا لما جاز بالاجازة لكنه غير تام في حقه بخلاف العاقد فانه تام في حقه حتى لم يكن له ابطاله كما ذكر القاآني وغيره

ومانع ثبوت حكم يمنع ... كخيار الشرط حيث يشرع

اي ومنها مانع يمنع ثبوت الحكم كخيار الشرط فانه يمنع ثبوت الملك حتى لا يخرج المبدل

الذي في جانب من له الخيار عن ملكه سواء كان البايع او المشترى

ومانع تمام حكم قررا كما خيار رؤية لمن شرى

اي ومنها مانع يمنع تمام الحكم الثابت لخيار الرؤية حتى لا يتم الصفقة بالقبض معه حتى لو اشترى من آخر عدلا رطي ولم يره فقبضه وحدث بثوب منه عيب فليس له ان يرد شيأ منها بخيار الرؤية لانه عجز عن رد ما قبض في يده فيلزم تفرق الصفقة على البايع قبل التمام وذا لا يجوز كما ذكره النسفي في شرح المنار

ومانع كما خيار العيب ان يلزم الحكم بغير ريب

اى ومنها مانع يمنع لزوم الحكم لخيار العيب فانه يثبت الحكم معه تاما حتى كان له ان ولاية التصرف في المبيع ولم يتمكن من الفسخ بلا قضاء ولا رضا لكنه غير لازم حتى يثبت له ولاية الفسخ وانما اختلفت مراتب هذه الخيارات لان خيار الشرط داخل على الحكم لما عرف فكان الحكم معلقا بالشرط فيكون معدوما قبل وجوده واما خيار الرؤية فان البيع صدر مطلقا عن الشرط فاوجب الحكم وهو الملك لكن الملك لم يتم لعدم الرضا بالحكم عند عدم الرؤية واما خيار العيب فلانه حصل السبب والحكم لتمام الرضا لانه وجد منه الرؤية لكن على تقدير العيب يتضرر المشترى فقلنا بعدم اللزوم وهذا قلنا ان المشترى يتمكن من رد بعض المبيع بعد القبض في خيار العيب لان تفريق الصفقة بعد التمام وذا جايز وفي خيار الرؤية لا يتمكن منه مطلقا لانه تفريق قبل التمام وذا لا يجوز فان قلت هذا يشير الى الفرق بينهما بعد القبض والمدعى الفرق بينهما مطلقا قلت الفرق ثابت اما بعد القبض فكما ذكرنا واما قبله فلان المشترى في خيار العيب لا يتمكن من الفسخ قبل القبض بدون الرضا او القضا بخلاف خيار الرؤية فانه ينفرد بالرد بلا قضاء ولا رضا مطلقا كذا قالوا ولو جعل اقسام الموانع اربعة وجعل خيار الرؤية والعيب مما يمنع لزوم الحكم لتمكن المشترى من الفسخ فيهما لكان اوجه ذكره القاآني

وانه لابد من شرح العلل كيلا يكون في القياس خلل

لما بين تعريف القياس وشرطه وركنه وحكمه شرع في بيان دفعه لان القياس انما يتم اذا خلا عن الدفع وقد سبق ان الاحتجاج بالطرد فاسد الا انه لما مال اليه

جماعة بين وجوه دفع العلل المؤثرة وهذا على وفق ما في المنار وغيره قال في التلويح وينبغي ان يراد بالطردية هنا ما ليست بمؤثرة ليعم المناسب واللايم فيصح الحصر في المؤثرة والطردية

فتارة تكون ذي مؤثره وتارة طردية مقرره

لكن على كل وجوب دفع تقضي عليه ههنا بالمنع

اما وجوه الدفع للطرديه فانها اربعة قويه

انما قدم بيان الدفع في الطردية لانها لما لم يكن لها قوة التاثير كان الاشتغال بدفعها ورفعها اهم

وان منها قولهم بالموجب من علة على وفاق المطلب

وانه التزام ما العلل يروم حكم بها يعلل

وذاك مع بقاء الاختلاف في الحكم ههنا على الخلاف

المراد بالعلل من نصب نفسه لاثبات الحكم بالدليل وبالسايل من نصب نفسه لنفي الحكم والقول بموجب العلة هو التزام السايل ما يلتزمه المعلل بتعليله مع بقاء النزاع في الحكم المقصود وهذا معنى قولهم هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه وهو يقع على ثلاثة اوجه الاول ان يلتزم المعلل بتعليله ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه مع ان كونه لا يكون كذلك

كقولهم بان صوم الشهر فرض فلم يكن بغير نكر

الا بتعيين له بالنيه وانا قلنا بذي القضيه

وعندنا اطلاقه يكون لان الاطلاق له تعيين

اي كقول اصحاب الشافعي في صوم رمضان انه فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كصوم القضا والكفاره وهذه علة طردية لان وصف الصوم بالفرضية يوجب تعيين النية ايما كان ونحن قلنا سلمنا ان التعيين واجب لكن لا يلزم منه ثبوت ما تنازعنا فيه وانما النزاع في ان اطلاق النية تعيين ام لا هذا ان اطلق التعيين بحيث يعم ما يكون بقصد الصايم او بتعيين الشارع حتى لو صرح المعلل بمراده لم يمكن القول بالموجب بل يتعين الممانعة الثانى ان يثبت المعلل بدليله ابطال ما يتوهم انه ماخذ الخصم بالتزام السايل موجب دليله مع بقاء نزاعه في الحكم تبين ان ذلك ليس ماخذه

مثل قولهم فى صوم النفل مثلا انه فعل لا يمضى فى فاسده اى اذا فسد لا يجب اتمام والمضى فيه فلا يلزم بالافساد كالوضوء واحترزوا بقولهم لا يمضى فى فاسده عن الحج فانه يجب المضى فيه بعد الفساد فقلنا نحن لا يجب القضاء عندنا بالافساد ولذا يجب القضاء بالفساد بلا اختياره بان شرع فى صوم النفل فضب الماء فى حلقه فانه يجب عليه القضاء وكذا اذا شرع فى صلاة النفل بالتيمم ناسيا الماء فى رحله ثم تذكره خلال الصلاة حيث يجب القضاء وان لم يصدر منه الافساد ويشبغى ان وجوب القضاء ليس بالافساد ولا الفساد بل بالشروع فان غير المعلل العبارة هنا وقال انه نفل لا يمضى فى فاسده فلا يلزم القضاء بالوجوع ولا بالافساد كالوضوء قلنا نحن نلتزم هذا الوجب ايضا ونقول لا تضمن القربة بالشروع المضاف الى عبادة لا يمضى فى فاسدها وانما تضمن بالشروع فى عبادة يلتزم بالنذر ولا بد من اضافته الى هذا الوصف لان الوصف انما يذكر علة للحكم وما ذكره المعلل لا يصلح علة للوجوب فلا بد من اضافته الى وصف يصلح علة للوجوب وهو انه مما يلتزم بالنذر كما قدمناه فى اول الكتاب وعدم اللزوم باعتبار الوصف الذى ذكره لا يمنع اللزوم باعتبار الوصف الذى ذكرناه بخلاف الوضوء فانه لا يلتزم بالنذر فلا يلزم بالشروع ثم اذا آل الامر الى هذا اضطر المعلل الى الدليل على ان الشروع غير ملزم وان الشروع ليس قطر النذر فى الالزام فان قيل القول بالموجب فى هذا القسم يؤدى الى تخصيص العلة لان السايل لما سلم ان علة للعلل توجب ما رتب عليه من الحكم كان تخلف الحكم عنها لمانع ثبت عنده فيكون تخصيصا وانتم لا تقولون به كما تقدم قلنا لا نسلم انه تخصيص معنى وان كان تخصيصا صورة لان المقصود من التخصيص دفع النقض عن العلة التى يرام المعلل تصحيحها ببيان المانع وليس ذلك مقصود السايل هنا بل المقصود افحامه وايقاف كلامه فلم يكن تخصيصا بل ابطالا كذا فى المجتبى شرح المغنى وبه عرفت ان ورود سوال التخصيص انما يتشى على هذا الوجه اعنى الثانى دون الاول فمن اورده عقيب الاول من غير تعرض للثانى فقد اشتبهت عليه الشووون الثالث ان يسكت المعلل عن بعض المقدمات لشهرته والسايل يسلم المقدمة المذكورة وينفى النزاع فى المطلوب للنزاع

فى

فى القدرة المطوبة كما اذا قال المرفق لا يدخل تحت الغسل لان الغاية لا تدخل تحت المغيا قياسا على سايرالغايات قلنا نعم لكنها غاية الاسقاط فلا تدخل تحته فان المعلل يريد ان الغاية للغسل والغاية لا تدخل تحت المغيا والسايل يريد انها غاية للاسقاط فلا تدخل فى الاسقاط فلوصرح المعلل بالمقدمة المطوية لتعين منعها

وان منها هنا الممانعه ... اقسامها بلا ارتياب اربعه

اى من وجوب دفع العلل الطردية الممانعة وهى منع ثبوت الوصف فى الاصل او الفرع اومنع ثبوت الحكم فى الاصل او الفرع اومنع صلاحية الوصف للحكم اومنع نسبة الحكم الى الوصف فان قيل انما هو لاثبات الحكم فى الفرع فمنع الحكم فى الفرع يكون منعا للمدلول وغير قدح فى الدليل فلا يكون موجها قلنا المراد منع امكان ثبوت الحكم فى الفرع فيكون منعا لتحقق شرايط القياس ادمن شرط القياس امكان الحكم فى الفرع كذا فى التلويح

فى الوصف كانت او صلاح وصف ... للحكم موجودا بغير خلف

او نفس ذاك الحكم او ان ينسبا ... هذا الى الوصف فليس يوجبا

يعنى الاول ان يكون الممانعة فى الوصف وذلك اما بمنع ثبوت الوصف فى الاصل كما يقال مسح الراس طهارة مسح فيسن تثليثه كالاستنجاء فيعترض بان الاستنجاء ليس طهارة مسح بل طهارة من النجاسة الحقيقية واما فى الفرع فكما يقال كفارة الافطار عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بالاكل كحد الزنا فيقال لا نسلم انها عقوبة بالجماع بل بنفس الافطار على وجه يكون جناية متكاملة فالاصل حد الزنا والفرع كفارة الصوم والحكم عدم الوجوب بالاكل والوصف العقوبة المتعلقة بالجماع وقد منع السايل صدقه على كفارة الصوم الثانى الممانعة فى صلاح الوصف للحكم حال كون الوصف موجودا بان يقال السايل بعد تسليم وجود الوصف لا نسلم ان الوصف صالح للعلية فان الطرد باطل عندنا كما مر وذلك كقول الشافعى رحمه الله تعالى فى اثبات ولاية الاب بوصف البكارة انها جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة بالرجال فنقول لا نسلم ان وصف البكارة صالح لاثبات الولاية لانه لم يظهر له تاثير فى موضع آخر بخلاف تعليلنا الولاية بالصغر للتجزى فى الصغير والصغيرة بنص الشارع والثالث ان يكون الممانعة فى نفس الحكم كقولهم فى مسح الراس انه ركن فى الوضوء فيسن تثليثه

كغسل الوجه فنقول لانسلم ان التثليث هو السنة فى الغسل بل السنة فيه التكميل بعد اتمام الفرض لان السنة هى كمال الفرض فى محله من جنسه كاركان الصلوة الاترى فرض الغسل لما استغرق محله صير الى التكرار وفرض المسح لم يستغرق محله فامكن تكميله بالاستيعاب الذى هو سنة فيه لانه زيادة على قدر المفروض من جنسه فى محله فلا يصار الى التكرار والرابع المعانقة فى سنة الحكم الى الوصف كقولهم فى الاخ لايعتق على اخيه لعدم البعضية كابن العم نقول لانسلم ان علة عدم عتق ابن العم عدم البعضية فان عدم البعضية لايوجب علم العتق لجواز ان توجد علة اخرى للعتق بل انما لم يعتق ابن العم لعدم القرابة المحرمية ؛

؛ منها فساد الوضع كالعلل ؛ ايجاب فرقة بلا تعلل ؛
؛ هناك بالاسلام حيث يوجد ؛ من واحد الزوجين فهو يفسد ؛

فساد الوضع ان يترتب على العلة نقيض ما يقتضيه وهو يبطل العلة بالكلية بمنزلة فساد اداء الشهادة اذ الشئ لا يترتب عليه النقيضان فلا يمكن الاحتراز عنه بتغيير الكلام بخلاف المناقضة اذ يمكن الاحتراز عن ورودها بان يغير الكلام ادنى تغيير ويفسر نوع تفسير وذلك كتعليل المعلل اثبات الفرقة بين الزوجين باسلام احدهما كما اذا ارتد احدهما فهذا فاسد لان الاسلام شرع عاصما للاسلاك لا مبطلا فكان الوضع مناسبا عن الحكم ورابع الاقسام فالمناقضة وانها للدفع حقا ناهضه ؛

الفاء فى قوله فالمناقضة لتوهم معنى الشرط كما مر اى القسم الرابع المناقضة اى النقض وهو تخلف الحكم عن العلة وهو يلجئ اهل الطرد الى الموثرة ؛

؛ كالشافعى قال كالتيمم ؛ فى النية الوضوء كان فاعلم ؛
؛ طهارتان كيف فى هذا فرض ؛ اذا قذا بغسل ثوب ينتقض ؛

يعنى ان الشافعى رحمه الله تعالى قال ان الوضوء كالتيمم فى وجوب النية لانهما طهارتان فكيف يكون النية فرضا فى التيمم لا فى الوضوء والمراد انهما سيان فى وجوب النية وهذا ينتقض بغسل الثوب وكذا بغسل البدن عن النجاسة فانه لا يشترط النية فى ذلك مع انه طهارة فقد تخلف الحكم عن العلة فلا بد له فى التقصى عن ذلك بان يقال انها تطهير حكمى اى تعبدى غير معقول لان معنى التطهير ازالة النجاسة

ولا نجاسة على اعضاء المتوضى لتزال وكذا لا ينجس الماء بملاقاته وانما عليها امر مقرر اعتبره الشرع مانعا لصحة الصلاة عند عدم العذر وحكم بان الوضوء يرفعه فتشترط النية تحقيقا لمعنى التعبد بخلاف تطهير الحدث فانه حقيقة لما فيه من ازالة النجاسة نوى اولم ينو فنقول الحنفى ان اردتم ان نفس التطهير اى رفع الحدث وازالته بالماء حكمى غير معقول فممنوع كيف والماء مطهر بطبعه كما انه مروٍ وقد خلق آلة للطهارة فى اصله فيحصل ازالة النجاسة به حقيقة كانت او حكمية نوى اولم ينو بخلاف التراب فانه بطبعه ملوث لا يصير مطهرا الا بالقصد والنية وان اردتم ان الوضوء تطهير حكمى بمعنى ان ازالة النجاسة حكمية حكم بها الشارع فى حق جواز الصلاة بمعنى انها مانعة له كالنجاسة فمسلم لكنه لا يوجب اشتراط النية فى رفعها وازالتها بالماء الذى خلق طهورا فانه امر معقول وتمامه فى التلويح ؛

؛ اما التى تدعى هنا الموثره ؛ فانها الثوابت المقرره ؛

قد تقدم ان ركن القياس هو الوصف المؤثر فى الحكم الموافق للعلل المنقولة عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وعن السلف وهذا هو المراد بالعلة المؤثرة فلزا وصفها بانها ثابتة مقررة بخلاف الطردية ولما فرغ من بيان دفع العلل الطردية شرع فى بيان دفع العلل المؤثرة ولدفعها طريقان فاسد وصحيح فالفاسد اربعة المناقضة وفساد الوضع ووجود الحكم فى حادثة عدمت العلة فيها والمفارقة بين الاصل والفرع بعلة اخرى تذكر فى الاصل ولا توجد فى الفرع اما المناقضة فهى كما مر تخلف الحكم عن العلة وذلك لا يتصور فى الموثرة لان التاثير كما عرفت يثبت بالكتاب او السنة او الاجماع وهذه الادلة لا تحتمل النقض فكذا التاثير الثابت بها وكذا فساد الوضع وهذه الادلة لا تحتمل النقض فكذا التاثير الثابت بها وكذا فساد الوضع لان التاثير الثابت بهذه الادلة لا يحتمل ان يكون فاسدا فى وضعه اذ قد تقدم ان فساد الوضع ان يترتب على العلة نقيض ما تقتضيه وهو مبطل للعلة بخلاف المعارضة لانها تقرر الدليل ولا تبطله اذ قد تقدم ان التعارض بين الادلة لا يقع حقيقة بل بالنسبة الينا لجهلنا بالناسخ والمنسوخ وهكذا العلل المستنبطة لان السايل يسلم اقتضاء العلة على ما يدعى المعلل لكن يقول عندى علة تعارض ذلك وتقتضى خلاف ما تقتضيه تلك فيقع التعارض ظاهرا لجهلنا بما هو الحكم حقيقة

فليس فيه ابطال الدليل بخلاف النقض وفساد الوضع واما ما جوز بعضهم ورودها
ايضا على العلة المؤثرة فمراده وروده على ما يدعيه المعلل علة مقررة بغالب الظن
لا على علة الشرع كذا نقل عن صدر الاسلام واما وجود الحكم مع عدم العلة فذاك لا يضر
المعلل لان الحكم يجوز ان يثبت في تلك الصورة بعلة اخرى لجواز تعليل الحكم الواحد بعلتين
على الصحيح وكذا المقارنة لان ذكر السايل علة اخرى هي معدومة في الفرع لا يدفع علة
المجيب في الاصل لجواز ان يكون معلولا بعلتين والحكم يتعدى الى بعض الفروع بأحدى
العلتين دون الاخرى فتفقدان الوصف الذي يروم به السايل الفرق بين الاصل والفرع
لا يمنع للمجيب ان يعدى حكم الاصل الى الفرع بالوصف الذي يدعي انه علة للحكم واما
الصحيح فنوعان ممانعة ومعارضة اما الممانعة فاربعة انواع ممانعة في نفس الحجة
كقولهم في النكاح هو ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء والرجال فيمنع بان هذا باطل
لانه تعليل بالنفي كما تقدم وممانعة في الوصف الذي جعله المعلل علة كقولهم في
العوض انها معقودة فتجب الكفارة فيها فيمنع بان المعقودة ما تتعقد على البر
وذا انما يكون في المستقبل وممانعة في الشروط بمنع ما هو شرط بالاجماع ليفيد
بطلان التعليل في المتنازع فيه اذ ربما يقول المعلل هذا ليس بشرط عندي وذلك
كما يقول الشافعي في السلم الحال انه احد نوعي البيع فيثبت السلم حالا ومؤجلا
فيقال له ان من شرط التعليل ان لا يغير حكم النص ولا يكون معدولا به عن القياس
ولا نسلم وجود هذين الشرطين هنا وممانعة في المعنى الذي صار الوصف به علة
وهو الاثر لان مجرد صلاح الوصف بدون الاثر ليس بحجة كذا قالوا فقد تبين ان
الوجوه الاربعة الاول لا يصلح دفعا للعلل المؤثرة والصالح للدفع انما هو الممانعة
والمعارضة كما قال

وما السايل بها ممانعه ... من بعد ما ابدى لها الممانعه
الا على طريقة المعارضه ... فانها لا تقبل المناقضه
ولافساد الوضع بعد ما ظهر ... بالنص او اجماعهم منها الاثر

يعني ان السايل بعد ان يفرغ من الممانعة ويظهر اثر الوصف الذي ادعى علة للسايل الا
الى المعارضة لان العلل المؤثرة محتملة التعارض لما تبين انه ليس فيه ابطال الدليل

بل

بل تقريره وانه لا تعارض حقيقة وانما هو لجهلنا بما هو علة الحكم في الواقع كما كان في
تعارض الادلة والاسيل الى المناقضة وفساد الوضع لما تقدم وهذا على وفق ما في المنار ومختصر
الاخسيكثي تبعا لفخر الاسلام رحمه الله تعالى لكن ذكر صاحب الكشف ان فخر الاسلام ذكر في
نسخة اخرى بعد بيان انواع الممانعة ان التاثير اذا ثبت للوصف تجاوز السايل عن الممانعة الى
القول بموجب العلة ان امكن ثم الى القلب ثم الى العكس الكاسر ثم الى المعارضة لان الدفع اذا
امكن بتسليم ما علله المعلل مع بقاء الخلاف مع انه اقرب الى الممانعة من المعارضة كان اولى
من الذهاب الى المعارضة التي هي اسوء احوال السايل انتهى

والدفع حيث النقض صورة ورد ... فواجب بادبع هنا ترد

يعني اذا ورد نقض صوري على العلل المؤثرة يجب دفعه بطرق اربعة بخلاف العلل
الطردية اذ لا يمكن دفعها بعد النقض لان الاطراد لا يبقى بعده والطرق الاربعة هي
الدفع بالوصف والدفع بالمعنى الثابت به الوصف وهو الاثر والحكم والغرض كما شمل لذلك
بقوله

كقولنا في معرض التعليل ... في خارج وليس من سبيل
ذا نجس وخارج فهو الحدث ... كالبول لا ارتياب حيثما حدث

اي كما نقول في معرض التعليل في الخارج من واحد من السبيلين انه نجس وخارج
فهو حدث كالبول

فيورد النقض بغير السايل ... فدفعنا النقض هذا السايل
بالوصف اولا فليس ما ذكر ... بخارج اصلا فليس يعتبر

اي فيورد السايل على تعليلنا النقض بغير السايل من راس الجرح فانه خارج نجس
وليس بحدث فندفعه اولا بالوصف اي بمنع وجود العلة في صورة النقض بانه غير السايل
ليس بخارج فان الخروج هو الانتقال من الباطن الى الظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم
السيلان بل ظهرت النجاسة بزوال الحايلة الساترة لها كالخيمة اذا رفعت عن تحتها
فانه يكون ظاهرا لا خارجا بخلاف السيلين فانه لا يتصور ظهور القليل الا بالخروج
ولا يخفى ما في سايل وسايل وحدث وحدث من الجناس التام

ثم بما يثبونه دلاله ... بذلك الوصف ولا محاله
وذا وجوب غسلنا المكانا ... فالوصف حجة بذاك كانا

فانما وجوب تطهير البدن ∴ لاجل مايكون منه فاعلن ∴
وللتجزي ذاك ليس يقبل ∴ والغسل واجب هنا ويشمل ∴
ولاكذاك الحال فيما لايسل ∴ اذ لم يجب غسل به فيما غسل ∴
ولانعدام العلة الحكم انعدم ∴ ويورد الجرح اذا ما سال دم ∴

اي ثم ندفعه ثانيا بالمعنى الثابت بالوصف دلالة وهو التاثير فان الخارج النجس انما صار حدثا باعتبار انه مؤثر في تنجيس ذلك الموضع وايجاب تطهيره فان الوصف انما صار حجة بهذا المعنى لما بينا ان العلل بمجرد الوصف لا يجوز ما لم يظهر ملاءمته والا يجب ما لم يظهر عدالته فصار حجة في انتقاض الطهارة من حيث ان وجوب التطهير في البدن بسبب ما يكون منه ووجوب التطهير لا يحتمل الوصف بالتجزي فاوجب غسل الكل لكنه اقتصر على الاعضاء الاربعة دفعا للحرج وليس الحال فيما لم يسل كذلك اذ لا يجب غسل بسببه لاذلك الموضع ولا غيره لان ما لا يكون حدثا لا يكون نجسا لانعدام الحكم فيه اعني انتقاض الطهارة لعدم العلة وهو الخروج وتبين بدلالة التاثير ان غير السائل لم يدخل تحت التعليل وانما سميناه دلالة لان الوصف بواسطة معناه اللغوي يدل على معنى آخر هو المؤثر فان المعنى اللغوي للخروج هو الانتقال من مكان الى مكان يدل على قيام النجاسة بمحل الطهارة وهو الاثر في ايجاب التطهير كالمسح بواسطة معناه اللغوي يدل على التخفيف الذي هو المؤثر في اسقاط التكرير وقوله ويورد الجرح الخ اي يورد عليه الجرح السائل كما فيما اذا سال منه الدم فانه خارج نجس وليس بحدث حيث لا تنتقض به الطهارة ما دام الوقت باقيا ∴

ورفعه بالحكم اذ هذا حدث ∴ ويوجب التطهير حيثما حدث ∴
ان يخرج الوقت كذاك بالغرض ∴ فذاك حاصل فليس يعترض ∴
بالقصد ان البول لاريب الحدث ∴ لكن اذا ما دام بعد ما حدث ∴
يصير في الوقت بلا محاله ∴ عفوا كذا دم بهذي الحاله ∴

اي ندفع هذا الايراد بالحكم اي بمنع عدم الحكم في صورة النقض وانا لا نسلم انه ليس بحدث بل هو حدث ولكن تاخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت وقوله كذلك بالغرض هذا هو القسم الرابع اي ندفعه ايضا بحصول الغرض من التعليل فان الغرض هو التسوية

بين

بين الدم والبول في المعنى الموجب للحكم وقد حصل ∴

والحالة التي هي المعارضه ∴ نوعان نوع قد حوى المناقضه ∴

المعارضة هي القدح في المدلول من غير تعرض للدليل باقامة الدليل على خلافه فهي ابدا دليل مبتدا بدون التعرض لدليل المعلل خلاف المناقضة فانها عبارة عن ابطال دليل المعلل بدون ابداء دليل مبتدا قال في التلويح مرجع جميع الاعتراضات الى المنع والمعارضة لان غرض المستدل الالزام باثبات مدعاه وغرض المعترض عدم الالزام بمنعه عن اثباته بدليله والالزام يكون بصحة مقدماته لتصلح للشهادة وسلامته عن المعارض لتشهد شهادته فيترتب عليه الحكم والدفع يكون بهدم احدهما وهدم شهادة الدليل بالقدح في صحته بمنع مقدمة من مقدماته وطلب الدليل عليها وهدم سلامته بفساد شهادته بالمعارضة بما يقابلها ويمنع ثبوت حكمها بالنقض وفساد الوضع من قبيل المنع والقلب والعكس والقول بالموجب من قبيل المعارضة ثم قال وعند اهل النظر المناقضة عبارة عن منع مقدمة الدليل سواء كان مع السند او بدونه وعند الاصوليين هي عبارة عن النقض ومرجعها الى الممانعة لانها امتناع عن تسليم بعض المقدمات من غير تعيين لتخلف الحكم بمنزلة السند له والحاصل ان قصد المعترض اما ان يكون بحسب الظاهر والقصد في الدليل او في المدلول والاول اما ان يكون بمنع شئ من مقدمات الدليل وهو الممانعة فالممنوع اما مقدمة بعينها مع ذكر السند او بدونه وسمي مناقضة واما مقدمة لا بعينها وهو النقض بمعنى انه لوضح الدليل في جميع مقدماته لما تخلف الحكم عنه في شئ من الصور اما ان يكون باقامة الدليل على نفي مقدمة من مقدمات الدليل وذلك اما ان يكون بعد اقامة المعلل دليلا على اثباتها وهو المعارضة في المقدمة فيدخل في اقسام المعارضة واما ان يكون قبلها وهو الغصب الغير المسموع لاستلزامه الخبط في البحث بواسطة بعد كل من المعلل والسائل عما كانا فيه وضلالهما عما هو طريق التوجيه والمقصود ساعيا على انقلاب حالهما واضطراب مقالهما كل ساعة والثاني وهو القدح في المدلول من غير تعرض للدليل اما ان يكون بمنع المدلول وهو مكابرة لا يلتفت اليه واما باقامة الدليل على خلافه وهي المعارضة ويجري في الحكم بان يقيم دليلا على نقيض الحكم المطلوب وفي علته بان يقيم دليلا على نفي شئ من مقدمات دليله والاول يسمى معارضة في الحكم والثاني

معارضة فى المقدمة ويكون بالنسبة الى تمام الدليل مناقضة والمعارضة فى الحكم اما
ان تكون بدليل المعلل ولو بزيادة شئ عليه وهو معارضة فيها معنى المناقضة واما
ان يكون بدليل اخر وهى المعارضة الخالصة انتهى

وانه القلب فقلب العلة حكما وعكسه وان مثله
فى قولهم بان اهل الكفر جنس وان الحكم جلد البكر
بماية فمن يكون ثيبا فالرجم مثل المسلمين وجبا
لكن نقول المسلمون انما يكون جلد بكرهم ما قدما
لرجم ثيب لهم وان ترد تخلصا فالقلب اصلا لايرد

اى المعارضة التى حوت و المناقضة هى القلب وهى المعارضة فى الحكم بدليل المعلل
ولو بزيادة شئ عليه كما تقدم وهو من قلبت الاناء اى جعلت اعلاه اسفله لان العلة
اصل وهو اعلى والمعلول فرع وهو اسفل والقلب نوعان احدهما قلب العلة حكما والحكم
علة مثاله قول اصحاب الشافعى فى الاستدلال على ان الاسلام ليس من شرائط الاحصان
ان الكفار جنس يجلد بكرهم ماية فيرجم ثيبهم كالمسلمين فجعلوا جلد البكر ماية علة
لرجم الثيب لكن نحن نقول بطريق القلب المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه ثيبهم
فلا يلزم رجم الثيب الذى فهذا القلب معارضة صورة ولكن فيها معنى المناقضة
حيث جعل العلة حكما والبكر والثيب يقعان على الذكر والانثى وفى التلويح فان قلت
بعد ما ظهر تاثير العلة كيف يصح معارضتها خصوصا بطريق القلب قلت ربما يظن
ظهور التاثير ولا تاثير وربما يرد على المؤثر ما يظن انه معارضة او قلب وليس بذلك
فالمنافاة انما هى بين التاثير فى نفس الامر وتمام المعارضة على القطع والقايل به
وهكذا حكم فساد الوضع فيخصصه بانه لا يمكن بعد ثبوت التاثير مما لا جهة له انتهى
وقوله وان ترد الخ شرط جواب قوله

ان فوجه مثل ذا المقال هنا على سؤال الاستدلال
بالشئ اذ يكون ذا دلاله حقا على شئ فلا استحاله
ان ذلك الشئ يكن دليلا عليه كم نرى له مثيلا

يعنى اذا اردت تخلصا عن القلب بحيث لا يرد عليك من الاصل فوجه مثل هذا المقال على

سؤال

سؤال الاستدلال بان لا مورد للحكمين على طريق تعليل احدهما بالآخر بل على طريق
الاستدلال بثبوت احدهما على ثبوت الآخر لان الشئ الذى يستدل به على ثبوت المدلول
لا يمتنع فيه ان يكون ذلك الشئ الآخر دليلا على ثبوته ايضا ولذلك امثلة كثيرة كما يقال
هذه الخشبة مستها النار لانها محترقة وذلك لان الدليل مظهر بخلاف العلة لانها مثبتة
فلو جاز ان يكون كل منهما علة للآخر لزم سبق كل منهما على الآخر ثم هذا التخلص انما
يتسنى اذا كانا متساويين كالتوءمين تثبت رقية احدهما بثبوتها فى الآخر وكذا الحرية
والسن كقولنا فى الثيب الصغيرة انه يولى عليها فى مالها فيولى عليها فى نفسها كالبكر
الصغيرة لانهما معلولا علة واحدة فالمثبت للولاية الجبر وهو شامل للنفس والمال
والثيب والبكر اذا كانا صغيرين بخلاف الجلد والرجم اذ لا مساواة بينهما لانا نرى
الرجم مهلك دون الجلد ولا شرطا لان الثيابة شرط الرجم دون الجلد فلما افترقا
فى شرط الثيابة جاز ان يفترقا فى شرط الاسلام

وقلب وصف عليه شاهدا من بعد ان كان له معاضدا

هذا ثانى نوعى القلب وهو قلب الوصف شاهدا على الحكم بعد ان كان شاهدا له ماخوذ
من قلب الشئ ظهرا لبطن واخره عن النوع لان الاول هو القلب الحقيقى لكونه قلبا
وغير تغيير بزيادة على تعليل المعلل بخلاف هذا فانه بزيادة عليه مفيدة تقريرا
له وتفسيرا لا تبديلا وتغييرا وهذا ايضا معارضة لانه موجب خلاف ما اوجبه
العلل من الحكم بدليل آخر وفيها مناقضة ايضا لما فيها من ابطال التعليل الاول

كقولهم بان صوم الشهر فرض فلا اداء ذا الاثر
الا بتعيين لما نواه كمثل حاله اذا قضاه

اى كقول الشافعى فى صوم رمضان انه صوم مفروض فلا يتادى الا بتعيين النية كصوم
القضاء فعللوا وجوب التعيين بوصف الفرضية

لكن نقول الفرض قد تعينا ففيه عن تعيين نية غنى
كما القضا لكن التعين يكون بالشروع وهو بيّن
وههنا الاداء قد تعينا من قبله فالفرق قد تبينا

يعنى نحن نقول انه لما كان صوما مفروضا استغنى عن تعيين النية بعد تعينه

كصوم القضاء لكن صوم القضاء انما يتعين بعد الشروع حتى لا يحتاج الى تعيين
آخر بالنية وصوم الاداء يعني صوم رمضان متعين قبل الشروع فيه لانتفاء سائر
انواع الصوم عن الوقت فرددنا في القلب قولنا بعد تعينه وهو تفسير لما ابهمه
الخصم حيث لم يبين انه متعين في هذا الوقت ونحن فسرنا بهذه الزيادة ما تركه
الخصم وبينا محل النزاع فكان قياس هذا الصوم بالقضاء فيما بعد الشروع

وتارة يكون قلب العلة من غير ما مر قريبا قبله
كقولهم في النفل اذا تعبد ولا مضي فيه حين يفسد
فليس بالشروع اصلا يلزم كالوضوء فهو لا يحتم

يعني وقد تقلب العلة بغير الوجه الذي قبل هذا وهو كقول الشافعي ان صلاة
النفل مثلا عبادة لا يجب المضي فيها اذا فسدت فلا تلزم بالشروع كالوضوء اذ
هو لا يجب بالشروع وقولهم لا يجب المضي فيها اذا فسدت احتراز عن الحج ثم اشار
الى طريق قلب العلة بقوله

لكن يقال حيث ذا كذا كما فالاستواء واجب هنا كما
في النذر والشروع في هذا العمل وليس يخفى ما هنا كما من خلل

يعني فيقال لهم لما كانت صلاة النفل مثل الوضوء وجب ان يستوي فيه النذر
والشروع كالوضوء وذلك اما بشمول العدم او بشمول الوجود والاول باطل لانها
تجب بالنذر اجماعا فتعين الثاني وهو الوجوب بالنذر والشروع جميعا وهذا
نقيض حكم المعلل

وانهم سموه باسم العكس ولم يكن بضعفه من لبس

يعني ان قلب العلة على هذا النمط يسمى عندهم عكسا ما خوذ من عكست الشيء اذا
رددته الى ورائه وهو ان يثبت المعترض بدليل المعلل ما يلزم منه نقيض ما اثبته
بخلاف القلب اذ هو ان يثبت المعترض بدليل المعلل نقيض ما اثبته بعينه
وههنا المعترض اثبت بدليل المعلل وجوب الاستواء الذي يلزم منه وجوب
صلاة النفل بالشروع وهو نقيض ما اثبته المعلل من عدم وجوبها بالشروع
وحاصله ان المعلل ادعى ان كل عبادة تجب بالشروع يجب المضي فيها عند

الفساد

الفساد وتلزم منها بحكم عكس النقيض ان كل عبادة لا يجب المضي في فاسدها لا تجب
بالشروع وهذا مشعر بان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع فاعترض
السائل بانه لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر كما في الوضوء
لما ذكر فخر الاسلام من ان الشروع مع النذر في الايجاب بمنزلة توامين لا يتفصل احدهما
من الآخر لان النادر عهد ان يطيع الله فلزمه الوفا لقوله تعالى اوفوا بالعقود
وكذا الشارع عزم على الايفا فلزمه الاتمام صيانة لما ادى عن البطلان المنهي عنه بقوله
تعالى ولا تبطلوا اعمالكم واذا كان كذلك لزم استواء النذر والشروع في هذا الحكم اعني في
عدم وجوب صلاة النفل بهما واللازم باطل لوجوبها بالنذر اجماعا كذا في التلويح وكما
يطلق على العكس على ما ذكرنا يطلق على معنى تعليق نقيض الحكم المذكور بنقيض علته
المذكورة كقولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وعكسه ما لم يلزم بالنذر لم يلزم
بالشروع كالوضوء فيكون العكس على هذا ضد الطرد ويكون من قبل المعلل لتصحيح علته
وترجيحها باطرادها وانعكاسها على التي تطرد ولا تنعكس ولا يكون من قبل السائل
كما ذكر فخر الاسلام فمن فسر من شراح المنار العكس في هذا المقام بالعكس بهذا المعنى
الاخير فقد اختلفت عليه الشؤون هذا وقوله ولم يكن بضعفه الخ اي ان هذا النوع
من القلب المذكور ضعيف لا لبس في ضعفه لان المعترض بالعكس جاء بحكم آخر غير
نقيض حكم المعلل وهو اشتغال ما لا يعنيه بخلاف المعترض بالقلب بالمعنى السابق
فانه لم يجئ الا بنقيض حكم المعلل ولان العاكس جاء بحكم مجمل وهو الاستواء المحتمل للشمول
الوجود ولشمول العدم والقلب جاء بحكم مفسر وهو نفي دعوى المعلل ولان من شرط القياس
اثبات مثل حكم الاصل في الفرع ولم يراع هذا العكس الا من جهة الصورة واللفظ لان
الاستواء في الاصل اعني الوضوء انما هو بطريق شمول العدم اعني عدم الوجوب لا بالنذر
ولا بالشروع وفي الفرع اعني النفل انما هو بطريق شمول الوجود اعني الوجوب بالنذر
والشروع جميعا فلا مماثلة كذا في التلويح

والثاني منها خالص المعارضة اعني التي ليست بها مناقضة

يعني الثاني من نوعي المعارضة المعارضة الخالصة عن معنى المناقضة وهي ان يستدل
بدليل آخر على خلاف ما عليه المستدل فان كانت في الحكم فهي لاثبات نقيض الحكم اما بعينه

او بتغيير ما وكل منهما صريحا او التزاما وان كانت في المقدمة فقد يكون لنفي علية ما اثبت المستدل عليته وقد تكون لاثبات عليه علة اخرى اما قاصرة او متعدية الى مجمع عليه او مختلف فيه كما في التلويح ::

:: نوعين كانت هذه فالاول — اى ما بحكم الفرع حقا يحصل ::
:: بضد حكمه هنا يعارضه — وليس في دليله يناقضه ::
:: ان لم يزد او زاد في بالعسير — او انه يزيد بالتغيير ::

يعني ان المعارضة الخالصة نوعان الاول معارضة في حكم الفرع باثبات ضد الحكم المعلل اما بلا زيادة بان يذكر علة اخرى توجب خلاف حكمه من غير زيادة و تغيير فيحصل محض المقابلة من غير تعرض لابطال علة الخصم فيمتنع العمل بها ما لم ينسد طريق العمل الا بمرجح فيعمل بالراجح ح مثل قول الشافعية في تثليث المسح المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه قياسا على سائر الاركان بعلة الركنية فيقال لهم مسح الراس مسح في الوضوء و كل مسح في الوضوء لا يسن تثليثه قياسا على سائر ما هو مسح في الوضوء كمسح الخف والجبيرة واما بزيادة هي تقرير و تقرير كما اذا عارضناه في مسئلة المسح بانه ركن في الوضوء فلا يسن تثليثه بعد الكمال بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه غاية ما في الباب ان الاكمال في غسل الوجه لا يتصور الا بالتثليث لان الفرض يستوعب الوجه وفي المسح لا يستوعب الفرض الراس فيوجد اكمال الفرض في مسح الراس كله مرة لان في مسح الراس كله يوجب مسح ربع ثلاثا ثلاثا الربع وكما في مسئلة تعيين النية في رمضان انه صوم فرض فيكون مستغنيا عن التعيين بعد تعينه كصوم القضا كما قد منا وهذه معارضة صحيحة لان الزيادة تقرير للحكم المتنازع فيه لان الخلاف في التثليث بعد اكمال الفرض في محله وفي التعيين بعد تعينه في نفسه فوجب المصير فيهما الى الترجيح كما في الاول وهذان الوجهان صحيحان بلا شبهة وهذا على وفق ما في المنار وتبعه الفخر الاسلام واستشكله القاني وغيره بان هذا الاخير احد نوعي القلب وهو معارضة فيها مناقضة وغاية ما يقال انه معارضة خالصة نظرا الى الظاهر وهو انه مع تلك الزيادة ليس دليل المستدل بعينه وان كان بالنظر الى ان تلك الزيادة تقرير وتقرير معارضة فيها مناقضة لانه ح من قبيل جعل دليل المستدل دليلا على نقيض مدعاه فيلزم ابطال دليله كما في التلويح وقوله او

انه يزيد بالتغيير هذا هو القسم الثالث من النوع الاول من المعارضة الخالصة وهو ان ينفي ما اثبته المستدل او يثبت ما نفاه ايضا لكن بضرب زيادة هي تغيير للحكم الاول الذي هو موضع النزاع كقولنا في الصغيرة لغير الاب والجد ولاية تزويجها مثل الاخ والعم انها صغيرة فتنكح كالتي طاب فقال اصحاب الشافعي هذه صغيرة لا يلي الاخ انكاحها قياسا على مالها اذ لا ولاية له عليه بالاجماع لقصور الشقيقة فتعيين الاخ زيادة توجب تغيير الحكم الاول الذي وقع النزاع فيه لان التعليل وقع لاثبات ولاية التزويج عليها مطلقا لا التعيين المزوج فنحن اثبتنا مطلق الولاية وهم نفوها في محل خاص وهو الاخ فوقع في نقيض الحكم تغيير ولزم منه نفي حكم المعلل من جهة ان الاخ اقرب القرابات بعد الولاد فنفى ولايته مستلزم لنفي ولاية غيره كالعم ونحوه فبهذا الاعتبار صار لهذا النوع وجه صحة اذ انه نفى الذي المعلل — هنا لم يثبته اذ يعلل ::
:: او يثبت الذي يكون ما نفى — يشير ان حكم قد انتفى ::

هذا هو القسم الرابع وهو ثاني قسمي العكس المشار اليه بقوله وتارة يكون قلب العلة الخ وهو اثبات ما لم ينف المستدل ونفي ما لم يثبته فيكون من هذه الجهة فاسدا لكن من حيث ان ما ادعاه السايل يستلزم نفي حكم المستدل يظهر فيه معنى الصحة كقولنا الكافر يملك بيع العبد المسلم فيملك شراؤه كالمسلم فان عندنا الكافر اذا اشترى عبدا مسلما يجبر شراؤه لكنه يؤمر باخراجه من ملكه بالبيع من مسلم او باعتاقه ويجبر على ذلك وعند الشافعي لا يجوز شراؤه فعلل اصحابنا بذلك فيعارضوه بانه ح يوجب ان يستوي ابتداؤه وبقاؤه كالمسلم ففي هذه المعارضة اثبات ما لم ينفه المستدل لانه انما اثبت التسوية بين البيع والشراء كالمسلم فلا تكون مسلمة محل النزاع فتكون فاسدة بالنظر الى هذا لكن فيها وجه الصحة لانه اذا ثبت استواء البقاء والابتداء على هذا ظهرت المفارقة بين البيع والشراء فيصح البيع ولا يصح الشراء لانه يوجب الملك ابتداء وهذا على نهج ما تقدم في قولهم ان النفل عبادة يجب المضي فيها اذا فسدت فلا تلزم بالشروع كالوضوء ثم ما هنا انتقال لما في المنار وتبعه الفخر الاسلام والله تعالى اعلم ::

:: كذا بحكم كما ان غير الاول — وفيه نفي حكم المعلل ::

هذا هو القسم الخامس ومثاله قول ابي حنيفة رحمه الله تعالى في التي اخبرت بموت

زوجها فاعتدت ونكحت آخر فولدت لجاء الاول انه احق بالولد لانه صاحب فراش صحيح
فعورض بان الثاني صاحب فراش فاسد فيستوجب به نسب الولد كما لو تزوجها بلا
شهود فولدت فهذه معارضة فى الظاهر فاسدة لاختلاف الحكم ولعدم ورودها على محل
واحد لان المعلل علل لاثبات النسب من الاول والسابل من الثاني الا ان النسب اذا ثبت
لزيد لم يصح اثباته من غيره لعدم ثبوته من شخصين فتضمنت هذه المعارضة نفي النسب
وقد وجد ما يصلح سبب الاستحقاق فى حق الثاني وهو الفراش الفاسد فصحت من هذا
الوجه واحتاج الامام الى الترجيح وهو ان كون الاول صاحب فراش صحيح اولى باعتبار
من كون الثاني حاضرا مع فساد الفراش لان صحة الفراش توجب حقيقة النسب والفاسد
شبهته والحقيقة اولى بالاعتبار وتعقبه فى التلويح بانه ربما يقال فى الحضور حقيقة
النسب لان الولد من مائه واجيب بان قوله عليه الصلوة والسلام الولد للفراش وللعاهر
الحجر يكذبه وبان الفراش الفاسد مع حضرة ليس مثل الصحيح مع غيبته فلا ينسخ به حكم
الاستحقاق الثابت بالصحيح اذ الشئ لا ينسخ الا بما هو فوقه او مثله وبعد ما صار النسب
من زيد لا يثبت من عمرو واما دعوى الشريكين ولد الجارية المشتركة والاثنين نسب
اللقيط فانما يثبت منهما حتى يرثاه ويرثهما لا بالشركة فى النسب اذ الاب الحقيقي واحد
بل اضيف اليهما لعدم الاولوية وكذا لو ظهر رجحان احدهما بوجه تعين منه لكن
نقل عن الظهيرية ان ابا حنيفة رجع وقال الولد للثاني حكى رجوعه الحجاني وان عليه
الفتوى ثانيها فى علة للاصل وذاك باطل بغير فصل

اي الثاني من قسمي المعارضة الخالصة المعارضة فى علة الوصف المقيس عليه بان يذكر
المعترض فى المقيس عليه علة اخرى لا تكون موجودة فى الفرع ويسند الحكم اليهما
معارضا للمعلل وهو باطل وذلك ثلاثة انواع كما قال

اذ المعنى لم يكن معدى كانت او المعنى الذى تعدى
الى الذى عليه اجماع السلف او الذى يكون فيه يختلف

يعني ان النوع الاول ان يأتي المعترض بعلة قاصرة وهي غير مقبولة لما سبق من ان
التعليل لا يكون الا للتعدية وذلك كما قلنا الحديد بالحديد موزون مقابل بالجنس فلا
يجوز متفاضلا كالذهب والفضة يعارض بان العلة فى الاصل هي الثمنية دون الوزن

وهي

وهي عند الشافعي معارضة مقبولة لان مقصود المعترض ابطال علية وصف المعلل فاذا
بين علية وصف آخر احتمل ان يكون كل منهما مستقلا بالعلية وان يكون جزء علة فلا يصح الجزم
بالاستقلال والنوع الثاني ان يتعدى الى مجمع عليه وهو ان يأتي المعترض بعلة متعدية
الى فرع مجمع عليه كما قلنا علة الربا فى الحنطة الكيل مع الجنس وقال مالك هي الاقتيات
والادخار فهذا الوصف يتعدى الى مجمع عليه نحو الارز والذرة فان الحكم فيهما ثابت بتعليل
القدر والجنس والاقتيات والادخار فلا يجدي نفعا الا ان يقع النزاع فى الحمص والنورة
وانما كانت باطلة لانه لم يدع سوى ان اذى عدم العلة وهو لا يصلح دليلا عند عدم المحلة
فعند وجودها اولى ان لا يصلح لجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى كذا قالوا وتعقبه فى التلويح
بان وصف المعلل محتمل ان يكون جزء علة وهذا كان فى عرض المعترض اعني القدح فى
علية وصف المعلل لا يقال الكلام فيما اذا ثبت عليه الوصف وظهر تاثيره لانا نقول نعم ولكن
لا قطعا بل ظنا وح يجوز ان يكون بيان علية وصف آخر موجبا لزوال الظن بعلية وصف
المعلل استقلالا لا والنوع الثالث ان يتعدى الشئ الآخر الذى ادعى المعترض علية الى
فرع مختلف فيه كما اذا قيل الحمص مكيل فوجب بجنسه فيحرم متفاضلا كالحنطة فيعارض
بان العلة هي الطعم فيتعدى الى الفواكه وما دون الكيل كبيع الحفنة بالحفنتين وجريان
الربا فيها مختلف فيه ولا تقبل هذه المعارضة عند الفقهاء لانه ليس لصحة علية احد
الوصفين تاثير فى فساد علية الاخرى نظرا الى ذاتهما لجواز استقلال العلتين وانما
وقع الاتفاق على فساد احدهما لا بعينه بدليل قام على فساده لا لصحة الآخر بل كل من
الصحة والفساد يفتقر الى معنى يوجبه كذا قالوا وفيه نظر لان عدم تاثير صحة احدهما
فى فساد الآخر لا ينافي فساد احدهما عند صحة الآخر لا يقال كل منهما يحتمل الصحة والفساد
اذ الكلام فيما ثبت علية ظنا لا قطعا لانا نقول لا يعني بفساد العلية الا هذا وهو
انه لم يبق للظن بالعلية ما لم يرجح الاتفاق على ان العلة احدهما اولا او لوية
بدون الترجيح كذا فى التلويح

وكلما كان من الكلام ذا صحة فى الاصل والمرام
على سبيل الفرق كان يذكر فانا حقاله نقرر
ليظهر الفقه على الممانعه فذلك للايراد عنه مانعه

اى كل كلام صحيح فى نفسه يذكره اهل الطرد على سبيل الفرق فانا نذكره على سبيل الممانعة
وذلك لان السايل اذا ذكره على سبيل الفرق لايقبل منه لان شرط صحة القياس بتعليل الاصل
ببعض اوصافه لما تقدم من ان التعليل بجميع الاوصاف باطل واذا كان التعليل ببعض
اوصافه هو الشرط فى صحة التعليل كان ذكر الفرق بينهما بذكر وصف آخر لم يذكره المعلل
راجعا الى بيان صحة التعليل فح يكون السايل ساعيا فى ضد مايروم فان سعيه
لابطال التعليل لا لتصحيحه فلهذا نذكره على سبيل الممانعة وهى كما تقدم منع مقدمة
الدليل امامع السند او بدونه والسند مايكون المنع مبنيا عليه ولما كان القياس مبنيا
على مقدمات هى كون الوصف علة و وجودها فى الاصل و الفرع وتحقق شرايط
التعليل بان لايغير حكم النص ولايكون الاصل معدولا به عن سنن القياس وتحقق
اوصاف العلة من التاثير وغيره كان للمعترض ان يمنع كلا من ذلك بان يقول لانسلم
ان ماذكرت من الوصف علة اوصالحا للتعليل وهذا ممانعة فى نفس الحجة ولو سلم
فلانسلم وجودها فى الاصل و الفرع او لانسلم تحقيق شرايط التعليل اوتحقق
اوصاف العلة كما فى التلويح مثال ذلك قولهم فى اعتاق الراهن انه تصرف من
الراهن يلاقى حق المرتهن بالابطال فكان مردودا كالبيع فيقال على سبيل الفرق
ليس كالبيع لان البيع يحتمل الفسخ و الوجه الممانعة بان نقول ان القياس لتعدية
حكم النص دون تغييره وانا لانسلم وجود هذا الشرط هنا وبيانه ان حكم الاصل
توقف مايحتمل الرد و الفسخ وانت فى الفرع ابطلت اصلا مالايحتمل الرد و الفسخ

لكن اذا ماقامت المعارضه ولم يكن دفع فكانت ناهضه

شروع فى بيان دفع المعارضة بعد تحققها وانما اخرناه عن بحث التعارض اقتفاء
لمرآى المنار متابعة لنجى الاسلام يعنى اذا قامت المعارضة وليس دفع

تعين الترجيح وهو ان حصل لواحد المثلين فضل اذ فضل
وصفا على ذاك فلن يرجحا بمثله القياس اذ لن ينجحا

يعنى اذا تحققت المعارضة تعين الترجيح ليعمل بالراجح وذكر لاجماع الصحابة والسلف
على مامر تقدم بعض الادلة الظنية على بعض اذا اقترن بها مايتقوى به والترجيح
انما يقع بين المظنونين لان المظنون هو الذى يتفاوت فى القوة لا بين المعلومين

اذ ليس احدهما اقوى من الآخر ولذا قلنا اذا تعارض قطعيان فلا سبيل الى الترجيح بل المتاخر ناسخ
ان عرف التاريخ والا وجب المصير الى دليل آخر او التوقف واورد واعلى هذا المفسر والمحكم فانهما
قطعيان يتعارضان والترجيح للمحكم واجابوا بان المراد بالقطعيين المتساويان فى
الدلالة على القطع كالمحكمين والمفسرين ولا ترجيح لاحدهما على الاخر اذ ذاك كذا نقل عن التقرير
وقوله وهو ان حصل الخ اى الترجيح ان يقال انه قد حصل لاحد المثلين فضل على الآخر لانه
فضله وصفا وانما لم يفسر الترجيح بما فى المنار من قوله فضل احد المثلين الخ لما فيه من التسامح
اذ الترجيح هو بيان الفضل لا الفضل اذ هو رجحان لا ترجيح وقوله وصفا بيان لشرط الترجيح
وهو ان يكون تابعا حتى لو قوى احدهما بما هو غير تابع له لايكون رجحانا وهو ماخوذ من مثل
قوله عليه الصلاة والسلام زن وارجح وقد تقدم وحيث كان الرجحان بالوصف بالوصف اى التابع
فلا يترجح القياس على قياس آخر يعارضه بقياس آخر ينضم اليه والمراد به قياس يوافقه
فى الحكم دون العلة ليكون من كثرة الادلة اذ لو وافقه فى العلة كان من كثرة الاصول لا كثرة
الادلة اذ لا يتحقق بتعدد القياسين حقيقة الا عند تحقق العلتين لان حقيقة القياس
ومعناه الذى به يصير حجة هى العلة لا الاصل كما فى التلويح

كذا الكتاب والحديث يرجح بقوة تكون فيه اذ نجح

اى كذلك لايترجح نص الكتاب بنص آخر وكذلك الحديث لايترجح على حديث آخر يعارضه
بحديث آخر بل رجحان الدليل بقوة تكون فيه فلذا كان المشهور او خبر الاحاد لان
الشهرة توجب قوة فى اتصاله بالرسول عليه الصلوة والسلام واختلف فى ترجيح النص
بالقياس فمن ذهب الى الجواز قال انه غير معتبر فى مقابلة النص فكان بمنزلة وصف
تابع ومن منع اعتبر كونه حجة بنفسه وحاصل ماهنا انه لا ترجيح بكثرة الادلة
عندنا لانه بقوة الاثر وذلك بما يصلح وصفا وتبعا لا بما هو مستقل لان تقوى الشئ
انما يكون بصفة توجد فى ذاته واما ما يستقل فلا يجعل للغير قوة بانضمامه اليه
بل يكون كل منهما معارضا للدليل الموجب للحكم على خلافه فيتساقطا الكل بالتعارض
كذا قالوا وتعقبه فى التلويح بانا سلمنا ان الترجيح بالقوة لكن لانسلم انه لايحصل
للدليل بانضمام الغير اليه وصف يتقوى به وهو كونه موافقا للدليل الآخر وموجبا
لزيادة الظن واستدل فى التوضيح بالاجماع على عدم ترجيح ابن عم هو زوج او اخ لام

فى التعصيب فانه لا يرجح بحيث يستحق جميع المال على ابن العم ليس كذلك بل يستحق بكل سبب على انفراده ولو كان الترجيح بكثرة الدليل ثابتا كان الترجيح بكثرة دليل الارث ثابتا واللازم منتف ثم قال واعلم انما يترجح بالكثرة فى بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاصول وكترجيح الصحة على الفساد بالكثرة فى صوم غير مبيت ولم يرجح بالكثرة فى بعض المواضع كما لم يرجح بكثرة الادلة قال ولسائل فى ذلك فرق رقيق وهو ان الكثرة معتبرة فى كل موضع يحصل بها هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث انه مجموع وانها غير معتبرة فى كل موضع لا يحصل بالكثرة هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بكل واحد واعتبر هذا بالشاهد لان كلا من مسقط بالكثرة كحمل الاثقال والحروب فان الاكثر فيه راجح على الاقل وكل امر منوط بكل واحد كالمصارعة فان الكثير لا يغلب القليل فيها بل واحد قوي يغلب الالاف من الضعاف فكثرة الاصول من قبيل الاول لانها دليل قوة الوصف فهى راجعة الى القوة فتعتبر وكثرة الادلة من قبيل الثانى لان كل دليل مؤثر بنفسه لا مدخل لوجود الآخر اصلا فان الحكم منوط بكل واحد لا بالمجموع من حيث هو بخلاف الكثرة التى فى الصوم فان هذا الحكم معلق بالاكثر من حيث هو اكثر لا بكل واحد من الاجزاء فيكون من قبيل الاول هذا هو الاصل فاحكم وفرع عليه الفروع انتهى

فذو جراحات على من قد جرح جراحة لا غير اصلا يرجح

يعنى لو جرح رجل رجلا عشر جراحات مثلا وجرحه آخر ايضا جراحة واحدة ومات المجروح لا يجعل صاحب الجراحات قاتلا وحده ولا يرجح ذو الجراحات المتعددة اى من جرحه جراحات متعددة على من جرحه جراحة واحدة وهذا معنى قولهم العبرة لعدد الجناة لا لعدد الجنايات لما تبين ان كل ما يصلح علة باستقلاله لا ينضم الى غيره ولا يفيده قوة وانما يترجح بعضها على بعض لقوة فيها بان كانت جراحة واحدة لا يتخلف عنها الموت عادة كان حز رقبته وقطع الآخر يده فالقاتل هو الحاز حينئذ

من اجل ذا نصفين كانت الديه يقضى بها كذا الحكم التسويه

وانما لم تعتبر الكثرة لان الانسان قد يموت من جراحة واحدة ولا يموت من جراحات كثيرة فلم يعتد بعددها وجعل الجميع بمنزلة جراحة واحدة ثم وجوب الدية اذا كان القتل خطأ واما فى العمد فالقصاص عليهما

كذا الشفيعان اذا تفارقا فى الجزء شايعا فلا تفارقا

كما اذا كانت دار بين ثلاثة لاحدهم نصفها وللآخر ثلثها وللثالث سدسها فباع صاحب النصف نصفها وطلب الاخران الشفعة لم يترجح صاحب الثلث بحيث ينفرد باستحقاق الشفعة ويسقط صاحب السدس لان كل جزء من اجزاء سهمها علة مستقلة فى استحقاق شفعة جميع المبيع وليس فى جانب صاحب الثلث الا كثرة العلة وهى لا تصلح للترجيح فعند يكون النصف المبيع بينهما انصافا لترتب الحكم على العلة المتحققة فى كل جانب وعند الشافعى اثلاثا واما وضعت المسئلة فى الشقص وان كان الجوار لذلك يتأتى فيها خلاف الشافعى

وما به الترجيح قوة الاثر كما فى الاستحباب منه المعتبر

حقا اذا ما عارض القياسا فانه الاقوى ولا التباسا

يعنى ان ما يقع به ترجيح القياس اربعة الاول قوة الاثر اى التاثير بان يكون احد القياسين اقوى تاثيرا من الآخر كما قلنا فى تعارض الاستحسان مع القياس اذ الاستحسان يقدم لقوة تاثيره وان كان خفيا على القياس وان كان جليا اذ العبرة للتاثير وقوته دون الوضوح والخفا لان القياس انما صار حجة بالتاثير فالتفاوت فيه يوجب التفاوت فى القياس بخلاف الشهادة فانها لم تصر حجة بالعدالة لتختلف باختلافها بل بالولاية الثابتة بالحرية وهى مما لا يتفاوت وانما اشترط العدالة ليظهر جانب الصدق كما فى التلويح ومما ترجح بقوة الاثر ما قلنا فى جواز نكاح الامة مع طول الحرة حيث منع الشافعى قياسا على الذى تحته حرة بجامع ارقاق الماء الاستغناء والارقاق كالاهلاك بخلاف ما اذا لم يكن طول فانه لا عنية فيجوز وبخلاف ما اذا قدر العبد على نكاح حرة فتزوج امة فانه ليس بارقاق للمابل امتناع عن تحصيل صفة الحرية وهو ليس بحرام بخلاف ما اذا تزوج حرة على امة فانه يبقى نكاح الامة لانه ليس بارقاق ابتداء بل بقاء كالرق يبقى مع الاسلام وحاصل ما قلنا ان نكاح الامة مع طول الحرة نكاح يملكه العبد فيملكه لكل كسائر الانكحة التى يملكها العبد وهذا اقوى تاثيرا من الارقاق مع الاستغنا لان الحرية من صفات الكمال فينبغى ان يكون اثرها فى الاطلاق والاتساع فى باب النكاح الذى هو من الغنم والرق من اوصاف النقصان فينبغى ان يكون اثره فى المنع والتضييق فاتساع المحل الذى هو من باب الكرامة للعبد وتضييقه

على الحر بان لايجوز له نكاح الامة مع طول الحرة قلب المشروع وعكس المعقول لان ما يثبت
على طريق الكرامة يزداد بزيادة الشرف والمزاحمة لمن كان افضل البشر ما فوق الاربع اشهى

∴ وقوة الثبات للوصف على ما كان مشهودا به ومثلا ∴
∴ بقولنا بان صوم الشهر له تعين لذاك الامر ∴
∴ فانه اولى من المقاله بصوم فرض فهو لا محاله ∴
∴ بالصوم مختصا كما بينا وقد وجدنا ههنا التعينا ∴
∴ سرى الى المغصوب والودايع والرد في فساد بيع البايع ∴

هذا هو الوجه الثاني مما يقع به الترجيح وهو قوة ثبات الوصف على الحكم المشهود به والمراد بذلك كثرة اعتبار الشارع هذا الوصف في هذا الحكم ومثلوا له بما قلنا في صوم رمضان انه متعين لصوم الفرض بتعيين الشارع فهذا اولى من قول الشافعية انه صوم فرض فيجب تعيينه كالقضاء لان التعليل بوصف الفرضية مخصوص في الصوم دون سايرالمواضع بخلاف ما علمنا به اي التعين فانه يتعدى الى المغصوب فان رده متعين عليه فلا يجب ان يتعين الرد له وكذا الودايع فانه اذا ادى الوديعة الى مالكها خرج عن العهدة باي وجه ردها ولا يشترط تعيين الدفع للوديعة وكذا رد المبيع بيعا فاسدا الى البايع وكذا الايمان بكسر الهمزة فلا يشترط نية التعيين فيه بان يعين انه يؤدي الفرض بل على اي جهة يأتي به يقع عن الفرض وكذا الايمان بالفتح لان البر واجب عليه متعينا فلا يجب عليه تعيين انه فعله لاجل البر

∴ وكثرة الاصول ثم العكس فتلك اربع وليس ليس ∴

يعني الثالث والرابع كثرة الاصول والعكس والمراد كثرة الاصول التي يوجد فيها جنس الوصف او نوعه كتاثير وصف المسح في التخفيف فانه يوجد في التيمم والخف والجبيرة فيرجح على تاثير وصف الركنية في التثليث لانه في الغسل فقط وذلك لان كثرة الاصول توجب زيادة توكيد ولزوم الحكم لذلك الوصف فيحدث فيه قوة مرجحة كما يحصل للخبر بكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال فيصير مشهورا بيان ان للحجة هي الخبر لكثرة الرواة والمراد بالعكس عدم الحكم في كل صور عدم الوصف كما ان الاطراد انه كلما وجد الوصف وجد الحكم فمعنى الانعكاس انه كلما انتفى الوصف انتفى الحكم كما في الحد والمحدود

وهذا

وهذا اصطلاح متعارف وقد بينوا المناسبة فيه بانه لازم للعكس المتفاهم بحسب العرف العام حيث يقولون كل انسان ضاحك وبالعكس اي كل ضاحك انسان فقولنا كل ما انتفى الوصف انتفى الحكم لازم لقولنا كلما وجد الحكم وجد الوصف لان انتفاء اللازم يستلزم لانتفاء الملزوم وهو عكس عرفي لقولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم وان لم يكن منطقيا كما في التلويح واختلف في الترجيح به فقيل لا لان العدم لا يتعلق به حكم وقال العامة نعم لان عدم الحكم عند عدم الوصف دليل على اختصاصه بالحكم وكادة تعلقه به فصلح مرجحا لكنه ضعيف لاستلزامه اضافة الرجحان الى العدم الذي هو ليس بشيء وتظهر ثمرته عند المعارضة فاذا عارضه ترجيح آخر كان مقدما عليه ومثاله قولنا مسح الراس مسح فلا يسن تكراره فانه راجح على قولهم انه ركن فيسن تثليثه لان ما قلناه ينعكس الى ما ليس مسح كغسل الاعضاء الثلاثة يسن تكراره بخلاف ما قالوا فانه لا ينعكس فان المضمضة والاستنشاق يتكرران وليسا بركنين

∴ لكن في الترجيح ان ضربان تعارضا فالقول في الرجحان ∴
∴ في الذات ام يكون اخرى منه اذا في الحال ذا استقرا ∴

التعارض كما يقع بين الاقيسة يقع بين وجوه الترجيح فاذا تعارض ضربا ترجيح فالرجحان في الذات اي بالوصف الذاتي الذي يقوم بالشيء بحسب ذاته او بحسب بعض اجزايه اولى من الرجحان اذا كان في الحال وهو الرجحان بالوصف العرضي الذي يقوم بالشيء بحسب امر خارج

∴ فالحال بالذات ولا مانعه قياسها وانها لتابعه ∴

يعني ان الحال قايمة بالذات وما يقوم بغيره لحكم العدم في حق نفسه لعدم قيامه بنفسه فكانت الحال موجودة من وجه دون وجه والذات موجودة من كل وجه فالحال تابعة للذات فالذات اسبق وجودا منها فيقع بالذات الترجيح اولا فلا يتغير بما يحدث بعده كاجتهاد مضى حكمه ومثل له في التوضيح بصوم رمضان لمن لم يبيت فان بعض الصوم وقع فاسدا لعدم النية فيه اذ لا عبادة بدون النية والبعض وقع صحيحا لوجود النية لكن الصوم لا يتجزى فاما ان يفسد في الكل او يصح في الكل فلا بد من ترجيح الصحة او الفساد فالشافعي رجح الفاسد بوصف العبادة فان وصف العبادة يوجب الفساد وهو عارض للامساك لان الامساك من حيث الذات ليس عبادة بل عبادة

بجعل الشارع توصف العبادة خارج عنه ورجحنا الصحيح لكون النية واقعة فى اكثر النهار والترجيح بالكثرة ترجيح بالوصف الذاتي لان الكثرة وصف يقوم بالكثير بحسب اجزائه فيكون وصفا ذاتيا ومن امثلته ما اشار اليه بقوله ::

:: لحق مالك بطح ينقطع كالشئ اذ من كل وجه ماضع ::
:: بذاته يقوم ثم للهلك للعين من وجه وليس شك ::

هذه مسألة انقطاع حق المالك من الغير الى القيمة بصنعة الغاصب فى المغصوب طحنا او شيا وكذا الخياطة والصياغة بحيث تزداد بذلك قيمة المغصوب فان كلا من الوصف الحادث والاصل متقوم ولا سبيل الى ابطال احد الحقين ولا الى اثبات الشركة لاختلاف الجنسين فلا بد من تملك احدهما بالقيمة فرجحنا حق الغاصب لانه باعتبار الوجود وهو معنى راجع الى الذات وحق المغصوب منه باعتبار الوجود وهو معنى بقاء الصنعة بالمغصوب منه والبقا حال بعد الوجود وتحقيق ذلك ان الصنعة قايمة بالمصنوع من كل وجه ومضافة الى فعل الغاصب لم يلحق حدوثها تغيير ولا اضافة الى المغصوب منه وهذا معنى قيامها بذاتها لا ما يكون فى الاعيان اذ المراد بالصنعة اثرها ولا بد له من القيام بمحل واما المغصوب فانه ثابت من وجه هالك من وجه حيث انعدمت صورته وبعض معانيه اعنى المنافع القايمة به وصار وجودها مضافا الى الغاصب من وجه وهو الوجه الذي صار بها كالكا بمعنى ان الفعل الغاصب مدخلا فى وجود الثوب بهذه الصفة مثلا كما فى التلويح والتقرير ومن امثلة ذلك ترجيح ابن ابن الاخ فى العصوبة على العم لان رجحانه فى ذات القرابة لانها قرابة اخوة ورجحان العم فى حال القرابة وهى زيادة القرب لانه يتصل بواسطة واحدة وهو الاب والشافعي قايل ذو الاصل احق لارتباح ذى الفعل ::

:: فانها تقوم بالمصنوع واين تابع من المتبوع ::

اى الشافعي قال ان صاحب الاصل وهو المالك احق من الغاصب الذى اوجد الفعل لان الصنعة قايمة بالمصنوع تابعة له ولا خفا فى ترجيح الاصل على التابع وجوابه يعلم مما تقدم ثم لا يعارض ما قلنا ما اذا صبغ الثوب احمر او اصفر او قطعه قبا او لم يخط او ذبح الشاة وسلخها وقطعها ولم يشوها حيث لم ينقطع بذلك حق المالك لانه فى هذه الصورة وان وجد الاستهلاك من وجه الا انه لم يعارض حق المالك لانه ليس

بمقوم

يقوم فخير المالك ان شاء مال الى جهة الهلاك فضمنه القيمة وان شاء مال الى جهة القيام ياخذ العين ويضمن النقصان

:: اما الذى لكثرة الاشباه ففاسد من غير ما اشتباه ::

شروع فى بيان الترجيحات المردودة اثر بيان المقبولة فالاول كثرة الاشباه وهو ان يكون للفرع باحد الاصلين شبه واحد وبالاصل الآخر شبهان او اشباه وهو فاسد عندنا لان الاشباه اوصاف تجعل عللا وكثرة العلل لا توجب ترجيحا ككثرة الايات والاخبار ولا فرق بين اوصاف مستنبطة من اصل واحد او اصول ولو كانت من اصول لم يوجب ترجيحا فكذا اذا كانت من اصل واحد وهذا بخلاف الترجيح بكثرة الاصول فان هناك الوصف واحد وكل اصل يشهد بصحته فيوجب قوته وشهادته على الحكم كما قلنا فى عدم التثليث فى مسح الراس فان الوصف وهو المسح الموثر للتخفيف واحد موجود فى اصول متعددة من التيمم والخف والجبيرة واما ههنا فالاصل واحد والاوصاف متعددة فكان من قبيل الترجيح بكثرة الادلة ومثاله قولهم فيمن ملك اخاه انه لا يعتق عليه لان الاخ يشبه الولد من وجه وهو المحرمية ويشبه ابن العم بسائر الوجوه غير المحرمية مثل وضع الزكاة من الطرفين وحل المحليلة وقبول الشهادة ووجوب القصاص من الطرفين فكان اولى وهذا فاسد لما قلنا ان كل شبه يصلح قياسا فيصير كترجيح قياس بقياس اخر ذكره ابن نجيم ::

:: كقلة الاوصاف والعموم فساد هذه من المعلوم ::

قوله والعموم معطوف على الضاف اعنى القبلة يعنى ان التعليل بالعموم وبقلة الاوصاف فاسد والمراد بقلة الاوصاف ان علة ذات وصف او لحم ذات وصفين كقولهم ان العلة عندنا هو الطعم وحده والجنس شرط فكان اولى من علتكم وهى القدر والجنس وجه فساده ان العلة خلف النص والمضاف اذا تقابلا لم يترجح احدهما لكونه اوجز من الآخر فكذا هنا بل اولى لان الحكم ثمة ثابت بالصيغة وتحقق فى ذلك التطويل والمراد بالعموم عموم الوصف مثل ترجيح الشافعية التعليل بوصف الطعم فى الاشياء الاربعة على التعليل بالجنس لانه يعم القليل كالحفنة والكثير وهو الكيل والتعليل بالكيل والجنس لا يتناول الا الكثير والمقصود من التعليل تعميم حكم النص فكلما كان اعم كان اوفى بالمقصود وقلنا هذا فاسد لان الوصف فرع النص العام والخاص سواء عندنا وعندهم الخاص يقضى على العام فكيف صار العام احق منه والفرق

بين الترجيح بالعموم وقوة ثباته على الحكم ان الاول انما يكون فى اصل واحد بكثرة وقوعه والثانى باعتبار اصل واحد بعوده اصول كثيرة كذا نقله ابن نجيم

وحيث كان ثابتا دفع العلل فلجأ كان الى ان ينتقل

يعنى ان السايل اذا اشتغل بدفع العلل بما ذكرنا من الوجوه يكون ذلك ملجيا للمعلل الى الانتقال وهو على اربعة اقسام لانه اما ان ينتقل الى علة اخرى لاثبات علته او ينتقل عن حكم الى حكم آخر بالعلة الاولى او ينتقل الى حكم آخر وعلة اخرى او ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول فالاول ما اشار اليه بقوله

وانه من علة لاخرى ليثبت الاولى فذاك الاخرى

اي ان ينتقل المعلل من علة الى علة اخرى لاثبات علته وهذا انما يتحقق فى الممانعة لان السايل لما منع علة المجيب من ان يكون علة لم يجد المعلل بدا من اثباتها بدليل كما يقال فى نفى الضمان عن الصبى المودع انه استهلك الوديعة انه لا يضمن لانه مسلط على استهلاكها فيقول الخصم لا نسلم انه مسلط بذلك فيحتاج المعلل الى اثبات ذلك بدليل وليس ذلك انقطاعا من المعلل لانه ادعى الحكم بتلك العلة فهو يسعى فى اثباتها والانقطاع حالة تعتري المناظر لعجز عما رام والمعلل هنا لم يظهر العجز ومثل هذا لو علل بالقياس فقال السايل القياس ليس بحجة فاثبت للمعلل كونه حجة بخبر الواحد فمنع السايل كونه حجة ايضا فاثبت حجيته بالكتاب والثانى ما اشار اليه بقوله

كذاك من حكم لحكم آخرا بالعلة الاولى اذا ما قررا

اي ان ينتقل من حكم الى حكم آخر لاثبات الحكم الثانى بالعلة الاولى وهذا يجرى فى القول بموجب العلة فيسلم السايل الحكم الذى يرتبه المعلل على علته ويدعى النزاع فى حكم آخر لم يتم مرام المعلل فينتقل المعلل الى اثبات ذلك الحكم بهذه العلة ايضا كقولنا الكتابة عقد يقال ويفسخ فلا يمنع الصرف الى الكفارة كالبيع مع الخيار فانه لو باع مع خياره ثم اعتقه عن الكفارة صح بالاجماع وقولنا يقال ويفسخ احتراز عن التدبير والاستيلاد فانهما لما لم يحتملا الفسخ لم يجز اعتاق واحد منهما عن الكفارة فيقول السايل انا لا اقول بموجب هذه العلة فهذا العقد لا يمنع الصرف الى الكفارة ولكن المانع نقصان تمكن فى الرق بسبب هذا العقد لاستحقاق العبد العتق كام الولد والمدبر فتقول الكتابة لا توجب نقصان الرق ولا ما يمنع الصرف الى الكفارة لما ذكرنا

ان

انه ما يوجب النقصان لا يحتمل الفسخ بوجه لان نقصان الرق بثبوت الحرية من وجه وكما ان ثبوتها من جميع الوجوه لا يحتمل الفسخ كذلك ثبوتها من وجه لا يحتمل الفسخ فهذا اثبات الحكم الثانى بالعلة الاولى والثالث ما اشار اليه بقوله

كما الى حكم سوى هذا انتقل وعلة اخرى هنا من العلل

اى ينتقل من حكم الى حكم آخر بعلة اخرى لا بالعلة الاولى وهذا ايضا من القول بموجب العلة فيسلم السايل الحكم الذى رتبه المعلل على علته ويدعى النزاع فى حكم كيلا يتم مرام المعلل فيتعدد على المعلل اثبات الحكم الآخر بتلك العلة فيعلل بعلة اخرى كمن علل فى مسح الراس بانه ركن فيسن تثليثه كالمغسول ونحن نسلم انه ركن وان التثليث مسنون بهذه العلة لكن بطريق الاتباع ولا نسلم انه بطريق تكرار المسح فيحتاج المعلل فى اثبات التكرار الى علة اخرى فيقول هذا مسح فى الوضوء فيسن تكراره قالوا ومثل هذا لا يخلو من ضرب غفلة حيث لم يعرف موضع الخلاف ليعلل بوجه لا يحتاج الى الانتقال والرابع قوله

وتارة من علة لعله اخرى سوى الاولى يروم النقله
ليثبت الحكم الذى تقدما لا العلة الاولى التى قد قدما

اي ان ينتقل المعلل من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول لا لاثبات العلة الاولى فبعضهم صححه احتجاجا بقصة ابراهيم عليه السلام فى محاجة اللعين نمرود بن كنعان فان عليه السلام انتقل من قوله ربى الذى يحيى ويميت لما عارضه اللعين بقوله انا احى واميت الى قوله فان الله ياتى بالشمس من المشرق فات بها من المغرب وهو انتقال الى حجة اخرى ليثبت الحكم الاول وبعضهم منع صحته كما اشار اليه بقوله

وفى الاصح لا يصح الرابع والاحتجاج المستقيم الرافع

اى الاصح انه لا يصح هذا القسم الرابع لانه يعد انقطاعا فى عرف النظار بالنظر الى اداء بهم فى البحث اذ يطول الكلام بالانتقال من دليل الى دليل آخر والا فالانتقال من علة الى علة لاثبات حكم شرعى بمنزلة الانتقال من بينة الى بينة لاثبات الحقوق وهو مقبول بالاجماع وقوله والاحتجاج مبتدا خبره فليس من قوله

على ذوى الكرم من الخليل فليس ذا من ذلك القبيل

وهو جواب عما يورد من انتقال ابراهيم الخليل عليه السلام من حجة الى اخرى كما بينا اى ان

ايراد الحجة بعد اخرى من الخليل ليس من ذلك القبيل اى من قبيل ايراد العلة بعد العلة يثبت
الحكم لان الحجة الاولى كانت ملزمة لا محالة لانه اراد بقوله يحى ويميت حقيقة الاحياء والاماتة
وعارضه بما اوضح البطلان بتسمية اطلاق المحبوث احياء وقتل الآخر اماتة

لانه بالانتقال قد وقع ... هنالك اشتبههم كيلا يقع

حاصل ان الكلام فيما اذا بان بطلان دليل المعلل فانتقل الى دليل آخر اما اذا اتضح دليله
وكان قدح المعترض فاسدا لانه اشتمل على تلبيس ربما يشتبه على بعض السامعين
فلا نزاع في جواز الانتقال فان معارضة اللعين كانت واضحة البطلان لما قصد من الاحياء
والاماتة فانتقل الخليل الى دليل اوضح وحجة ابهر ليكون نورا على نور

وكلما سمعته من الحجج ... قبل القياس مر ذلك واندرج
مما به ثبوته شيئان ... الاول الاحكام ثم الثاني
هو الذي الاحكام قد تعلقت ... به وتلك اربع تحققت

يعني ان الذي مر ذكره قبل القياس من الحجج اعني الكتاب والسنة والاجماع فالثابت به شيئان
الاول الاحكام المشروعة كالحل والحرمة والجواز والفساد ونحوها والثاني هو الذي تتعلق
به الاحكام مثل الاسباب والعلل والشروط ونحوها وانما خص بالذي مر قبل القياس لما
تقدم من ان الاحكام وما تثبت هي به لا يثبت بالقياس ثم التعليل لا يصح الا بعد معرفة
هذه الاحكام وما تتعلق به لان القياس لتعدية حكم معلوم بسببه وشرطه بوصف
معلوم كما تقدم فلا يكون القياس الا بعد معرفة هذه الاشياء فهي وسيلة الى معرفته
وكان الظاهر تقديم ما هو وسيلة الا انه لما كان القياس اصلا من اصول الشرع
وحجة من حججه قدم عليها ليكون ذكر الحجج متتاسقا مرتبا بعضه على بعض ومحصل
هذا الباب ما ذكره في التلويح من ان الحكم اما حكم يتعلق شيء بشيء او لا فان لم يكن فالحكم
اما صفة لفعل المكلف او اثر له فان كان اثرا كالملك فلا بحث هنا عنه وان كان صفة
فالمعتبر فيه اعتبار اوليا اما المقاصد الدنيوية او المقاصد الاخروية فالاول
ينقسم الفعل بالنظر اليه تارة الى صحيح وباطل وفاسد وتارة الى منعقد وغير
منعقد وتارة الى نافذ وغير نافذ وتارة الى لازم وغير لازم والثاني اما اصلي
او غير اصلي فالاصلي اما ان يكون الفعل او الترك او الترك اولى من الفعل

اولا

او لا يكون احدهما اولى فالاول ان كان مع منع النقيض فقطعي ففرض او ظني فواجب والا
فان كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة والا فنفل وندب والثاني ان كان مع منع
الفعل فحرام والا فمكروه والثالث مباح وغير الاصلي رخصة وهي اربعة كما تقدم وان
كان حكما يتعلق شيء بشيء فالمتعلق ان كان داخلا في الشيء فركن والا فان كان مؤثرا فيه
فعلة والا فان كان موصلا اليه في الجملة فسبب والا فان كلف الشيء عليه فشرط
والا فعلامة انتهى وقوله وتلك اربع الى آخره اي ان الاحكام بمعنى المحكوم به اربعة انواع
كما سيأتي ولم يذكر ما تساوى فيه الحقان اما لما في التلويح من انه لم يوجد قسم اجتماعيه
على التساوي في اعتبار الشارع او لما في التقرير من انه اذا تساويا رجح حق العبد لاحتياجه
فكان ملحقا بالقسم الاخير

منها حقوق الله بالخلوص ... كذا حقوق العبد بالخصوص

المراد بحقوق الله تعالى ما يتعلق به النفع العام من غير اختصاص باحد فينسب الى الله
تعالى لعظيم خطره وشمول نفعه والا فباعتبار التحقيق الكل سواء في الاضافة الى الله تعالى
سبحانه وله ما في السموات والارض واما باعتبار التضرر والانتفاع فهو متعال عن الكل
والمراد بحق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ذكره في التلويح

وما يكونان به والحق ... لله غالب ومستحق

اي ما اجتمع فيه الحقان وحق الله تعالى غالب كحد القذف لانه من حيث انه شرع
لصيانة عرض العبد ولدفع العار عن المقذوف كان حقه ومن حيث انه زاجر شرع لاخلاء
العالم عن الفساد كان حقا لله تعالى ولذا سمي حدا فلما تعارضت فيه الادلة تعارضت
الاحكام فمن حيث ان حق الله تعالى لا يباح القذف باباحة احد ويستوفيه الامام دون
المقذوف ولا ينقلب مالا عند سقوطه ويتنصف بالرق ولا يحلف القاذف ولا يوخذ
منه كفيل بالنفس حتى ان يثبت ولا يورث ولا يصح فيه العفو ولا يجوز الاعتياض عنه ويجري
فيه التداخل عند الاجتماع حتى لو قذف جماعة بكلمة واحدة كان قال زناة او زنيتم
او كلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد وشرط فيه احصانه ومن حيث ان حق
العبد شرط فيه الدعوى ولا يبطل بالتقادم ويجب على المتاس ويقيمه القاضي
بعلمه ويقدم استيفاؤه على سائر الحدود ولا يعمل فيه الرجوع بعد الاقرار وحيث

تعارضا غلبنا حق الله تعالى لان المقصود الاصلى من اقامة احكام العالم عن الفساد وما للعبد يكون داخلا فيه وخالف فى ذلك صدر الاسلام فذكر ان حق العبد غالب فيه وهو مذهب الشافعى رحمه الله تعالى ::

:: وما يكون كالقصاص يغلب من دين حق العبد فهو يطلب ::

هذا هو القسم الرابع وهو ان يكون فيه الحقان ويكون الغالب منهما حق العبد كالقصاص فان القتل جناية على النفس ولله تعالى فيها حق الاستعباد كما ان للعبد فيها حق الاستمتاع ببقاء النفس فكانت العقوبة الواجبة بسببه مشتملة على الحقين لكن حق العبد فيه راجح بالاجماع ولهذا يجرى فيه الارث والعفو والاعتياض بطريق الصلح ولو قتل سلطان انسانا يوآخذ به كما لو اتلف ماله بخلاف حد القذف والى رجحان حق العبد اشار قوله سبحانه ولكم فى القصاص حياة ::

:: اما حقوق الله فالثمانيه محض عبادات وتلك سامية ::

يعنى ان حقوق الله تعالى ثمانية انواع بالاستقراء منها العبادات الخالصة

:: وتلك كالايمان والفروع وذى ثلاثة على التوزيع ::

يعنى ان العبادات الخالصة كالايمان وفروعه من الصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد وانما كانت فروعه لانها لا تصح بدونه وهذه العبادات الخالصة تتنوع الى ثلاثة انواع كما قال ::

:: فانها الاصول واللواحق ثم الزوايد التى توافق ::

يعنى ان فى هذه الجملة اصولا ولواحق وزوايد لان كل واحد يشتمل على الاصل والملحق به والزوايد ثم كون الطاعات فروع الايمان وزوايده لا ينافى كونها فى نفسها مسالة اصل وملحق به وزوايد فالاصل فى الايمان هو التصديق على ما قدمنا فى بحث السنة والملحق به هو الاقرار باللسان لكونه ترجمة عما فى الضمير وليس باصل ولذا يسقط عند التعذر كالاخرس او التعسر كالمكره وزوايد الايمان هى الاعمال لما فى الحديث من انه لا يمان بدون الاعمال نفيا لصفة الكمال بناء على انها من متممات الايمان ومكملاته الزايدة واما الفروع فالاصل فيها الصلاة لانها عماد الدين وتالية الايمان شرعت شكرا للنعم الظاهرة والباطنة لما فيها من اعمال الجوارح وافعال القلب

وانما

وانما صارت قربة بواسطة الكعبة ثم بعدها الزكاة لتعلقها بنعمة المال التى هى دون نعمة النفس وبعدها الصوم شرع رياضة لقهر النفس الامارة بالسوء وصار قربة بواسطة النفس وهى دون الواسطتين فى المنزلة وزوايد هذه العبادات الاعتكاف المؤدى الى تعظيم المسجد وتكثير الصلوات حقيقة او حكما بالانتظار على شرايط الاستعداد ثم بعدها الحج وهو عبادة هجرة من الاوطان والخلان فكان دون الصوم وبعد هذه الجملة الجهاد لانه من فروض الكفاية اذ هو فى نفسه تعذيب وتخريب الا ان الواسطة التى صار بها عبادة اعلاء كلمة الحق وهو المقصود وما سوى المفروض من النوافل والاداب فهى زوايد شرعت مكملات للفرايض موافقة لها فى كونها عبادة من جنسها

:: كذا عقوبات تكون كاملة مثل الحدود وهى بعضها شاملة ::

اى من حقوق الله تعالى عقوبات كاملة مثل الحدود وهى حد الزنا وحد الشرب وحد القذف وحد السرقة

:: كذا عقوبات تكون قاصرة كمنع ارث قاتل وداير ::

اى منها ايضا عقوبات قاصرة كحرمان الارث فى حق القاتل فانه حق الله تعالى اذ لا يتعلق به للمقتول وهو عقوبة للقاتل لانه غرم فى حقه بجنايته حيث حرم مع علة الاستحقاق وهى القرابة لكنها قاصرة من جهة ان القاتل لم يلحقه الغرم فى بدنه ولا نقصان فى ماله بل امتنع ثبوت ملكه فى مال المقتول ولما كانت عقوبة لم تثبت فى حق الصبى اذا قتل مورثه عمدا او خطا لعدم الخطاب ولم تثبت فى القتل بالسبب لذلك ايضا وقوله وداير اى منها حقوق دايرة بين العبادة والعقوبة ::

:: من الحقوق نهى كالكفاره عقوبة لذنبه ستاره ::

يعنى ان الحقوق الدايرة بين الامرين كالكفارة ففيها معنى العبادة فى الاداء لانها تؤدى بمحض العبادة كالصوم والاطعام والتحرير وتجب بطريق الفتوى ولا تستوفى منه جبرا وفيها معنى العقوبة لانها لا تجب الا بالجزية والعقوبة هى التى تجب جزاء للفعل المحظور ولذا سميت كفارة لانها ستارة للذنوب وجهة العبادة فيها غالبة عندنا ولذا تجب على اصحاب الاعذار كالخاطى والناسى والمكره حتى تجب على من ليس بجان فى اليمين ولا فى الحنث كمن حلف لا يكلم هذا الكافر فاسلم فكلمه فى هذا اليمين لان ترك التكلم معه خير فاذا اسلم وكلمه حنث ولا جناية فى الحنث لان

هجران المسلم غير مشروع ومع ذلك تجب الكفارة وتترجح جانب العبادة فيها لانتراخل
وهذا بخلاف كفارة الفطر فان جهة العقوبة غالبة فيها فلذا لاتجب على الخاطئ والناسي
وتتراخل حتى لو افطر مرارا في رمضان واحد من غير تكفير لايلزمه الا كفارة واحدة ولو افطر
في رمضانين ولم يكفر للمرة الاولى فكذلك في رواية الطحاوي فعرفنا انها ملحقة بالعقوبات
المحضة وان كانت فيها جهة العبادة حيث انها تؤدى بما هو محض عبادة كالصوم
والاعتاق كذا عبادة لها معنى المؤن كما زكاة الفطر في هذا السنن

المؤن جمع مؤونة من مانت القوم اماينهم اذا احتملت وهي المشقة والكلفة اى من حقوق
الله تعالى عبادة فيها معنى المؤنة كزكوة الفطر فان جهة العبادة فيها متعذرة كتسميتها
صدقة وكونها طهرة للصائم واشتراط النية في ادائها وجهة المؤنة من حيث وجوبها
بسبب راس الغير كالنفقة ولذا لم يشرطا لها كمال الاهلية فيجب في مال الصبي والمجنون
اعتبارا لجانب المؤنة خلافا لمحمد فانه اعتبر جانب العبادة لانه ارجح

كذا مؤنة بغير نكر تضمنت عبادة كالعشر

اى منها ماهو مؤنة فيه معنى العبادة كالعشر لان المؤنة فيه باعتبار الاصل وهو الارض
والعبادة باعتبار الوصف وهو النماء ولذا يصرف مصارف الزكوة ولم يصح ابتداء على الكافر
لان الكفر ينافي القربة واما في البقاء بان اشترى الكافر ارضا عشرية فجاز البقاء عند
محمد فتبقى عشرية وعند ابي يوسف يجب تضعيفه وعند ابي حنيفة تقلب خراجية تغليظا

كذا اذا بها يكون معنى عقوبة مثل الخراج ضمنا

كذا اى كالمؤنة المتضمنة للعبادة في كونها من حقوق تعالى مؤنة يكون فيها معنى عقوبة
في ضمنها مثل الخراج لان المؤنة فيه باعتبار الاصل وهو الارض والعقوبة فيه باعتبار
الوصف وهو التمكن من الزراعة ولذا لا يصح وضعه على المسلم ابتداء لكن صح ان يكون
عليه بقاء كما لو اشترى المسلم ارض خراج كان عليه الخراج لا العشر لان جهة المؤنة
راجح والمسلم اهل للمؤنة

كذا من الاقسام حق قائم بنفسه مثاله الغنائم
فخمسة لله حق كما بان وان مثل ذلك المعادن

اى من هذه الاقسام حق ثابت بنفسه من غير ان يتعلق وجوبه بذمة المكلف ويجب عليه

اداؤه طاعة كخمس الغنايم والمعادن فان الخمس حق ثبت لله تعالى بحكم الوهيته
تعالى بناء على ان الجهاد حقه تعالى لانه اعزاز دينه واعلاء كلمته فصار الحاصل بالجهاد
كله له سبحانه كما قال قل الانفال لله لكنه تعالى اشتبه اربعة اخماسه للغانمين منة
منه وكرما فلم يكن الخمس حقا لزمنا اداؤه طاعة بل هو حق استبقاه لنفسه جل شانه
وقسمه بين من سماهم في كتابه فتولى السلطان اخذه وقسمته لانه نايب الشرع في
اقامة حقوقه ولذا جاز صرف هذا الخمس الى من استحق اربعة اخماسه من الغانمين
عند حاجتهم بخلاف الزكوات والصدقات فانها لزمت طاعة لله تعالى فلا يجوز
صرفها الى المودى وان افتقر حتى لو سلم الزكوة الى الساعي بعد حولان الحول
وافتقر قبل صرف الساعي الى الفقير لا يجوز له ان يسترد ها منه ولذا حل لبني هاشم
دون الزكوة لانه لما لم تقم به قربة بقي طيبا ولذا قال عليه الصلوة والسلام يا بني
هاشم ان الله تعالى حرم عليكم غسالة الناس واوساخهم وعوضكم منها بخمس الخمس

اما حقوق العبد فهي كالبدل لمتلف والغصب حيثما حصل

يعني ان حقوق العباد كبدل المتلف والمغصوب وكذا الديات وملك المبيع والثمن وملك
النكاح ثم الحقوق كلها كما سلف قسمان منها الاصل كالدين والخلف

يعني ان الحقوق كلها سواء كانت حقا لله تعالى او لعبده تنقسم الى اصل وخلف

لدين في الايمان اعتبار اذ اصله التصديق والاقرار
فههنا الاقرار اصل ذو شرف لكن على التصديق حينا الخلف
يصير في احكام هذى الدار لذاك حكم عليه جاري

اى ان للاصل والخلف اعتبارا في الايمان لان اصل الايمان التصديق والاقرار كما هو
مذهب الفقها فالاقرار اصل شريف في الايمان لكنه تارة يصير خلفا عن التصديق في
الاحكام الدنيا فيصير الاقرار المجرد قايما مقام مجموع التصديق والاقرار كما في الاكراه على الاسلام

ثم الاداء واجب وان على الصغير اذ يصير مسلما
خليفة يصير ذا في الحكم ان واحد الاصلين كان اسلما

اى ثم يصير ايمان احد الابوين في حق الصغير خلفا عن ايمان الصغير حتى يجعل مسلما كاملا تبعا
له وحيث لا اصل في الاعتبار فالطفل صار تابعا للدار

ادائه

فكونه للدار تابعا خلف ... عن ان يكون تابعا لمن سلف

يعني اذا كان الطفل لا اصل له في هذا الاعتبار بان سبي واخرج الى دار الاسلام وحده فانه يصير تابعا للدار فيصير كونه تابعا للدار خلفا عن تبعيته لاحد ابويه في الاسلام والحاصل انه اذا سبي الطفل فان اسلم هو بنفسه مع كونه عاقلا فهو الاصل والا فان اسلم احد ابويه فهو تبع له والا فان اخرج الى دار الاسلام فهو مسلم بتبعية الدار وان لم يخرج بل قسم وبيع من مسلم في دار الحرب فهو تبع لمن سباه في الاسلام فلو مات تصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين كذا قالوا لكن قال في التلويح والتحقيق انه عند عدم احد الابوين ليست التبعية خلفا عن اداء احد الابوين بل عن اداء الصبي نفسه كما ان الميت خلف عنه في الميراث وعند عدمه يكون ابن الابن خلفا عن الميت لا عن ابنه لئلا يلزم للمخلف خلف فيكون الشئ خلفا واصلا ثم قال وقد يقال لا امتناع في كون الشئ اصلا من وجه خلفا من وجه انتهى

كذلك التطهر ليس يختلف ... بالماء اصل والتيمم خلف

يعني كذلك الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف ولا خلاف في الخلفية كما عندنا هو خلف مطلقا يرتفع به الحدث الى غاية وجود الماء بالنص لانه لما كان حكم الاصل اداة الطهارة وازالة الحدث كان كذلك حكم الخلف اذ لو كان لحكم براسه لما كان خلفا بل اصلا فلا يصح جعله خلفا في حق الاباحة مع الحدث فلذا قال

فطلق فيما ريناه الخلف ... والشافعي بالضرورة اعترف

يعني ان التيمم خلف مطلق عندنا فحكمه حكم الماء في تادية الفرايض به وعند الشافعي خلف ضروري بمعنى انه يثبت خلفيته ضرورة الحاجة الى اسقاط الفرض عن الذمة وقيام الحدث كطهارة المستحاضة وفايدة الخلاف تظهر في صحة تقديمه على الوقت واداء فرضين بتيمم واحد فعندنا جاز خلافا له وفي مسئلة انا ان احدهما طاهر والاخر نجس وقد اشتبها عليه فعندنا لا يجوز له التحري لان التراب طاهر طهور مطلقا عند العجز عن الماء وقد تحقق بالتعارض الموجب للتساقط وعنده يجب التحري ولا يجوز التيمم اذ معه ماء طاهر بيقين فلا ضرورة فلا تيمم قال في التلويح وللخفي ان عدم صحة التيمم قبل التحري عند الشافعي مبني على انه لا صحة للتيمم بدون العجز عن الماء سواء كان خلفا ضروريا او مطلقا والعجز مع امكان التحري ولذا جوز التيمم فيما اذا

تجمو

تجر تفريع هذه المسئلة على كون التيمم خلفا ضروريا يعني انه انما يكون بقدر ما تندفع به ضرورة اسقاط الفرض ليسر كما ينبغي وان اريد بكونه ضروريا انه لا يكون الا عند ضرورة العجز عن استعمال الماء فهذا مما لا يتصور فيه نزاع انتهى

لكن عن الماء هنا الخليفه ... كان التراب ذا ابو حنيفه

كذاك يعقوب كذاك قد ذكر ... لكن محمد ومثله زفر

يعني ان الخلفية بين الماء والتراب عند ابي حنيفة وابي يوسف فالخلفية في الالة فالتراب خلف عن الماء لانه تعالى نص عند النقل الى التيمم على عدم الماء وكون التراب ملوثا في نفسه لا يوجب العدول عن ظاهر النص لان نجاسة المحل حكمية فيجوز ان يكون تطهيرا لالة كذلك وحديث التراب طهور المسلم يؤيده لكن محمد وزفر

هما يقولان التيمم الخلف ... عن الوضوء ثم هذا المختلف

يعني يقولان ان التيمم خلف عن الوضوء فالخلفية في الفعل لان الله تعالى امر بالوضوء اولا ثم بالتيمم عند العجز وقوله ثم هذا المختلف يعني ان هذا الاختلاف

يبنى عليه حكم ذي التيمم ... ان ام ذا الوضوء شرعا فاعلم

اى يبتنى على هذا الاختلاف ما اذا ام المتيمم المتوضي فعند الشيخين جاز لانه لا خلفية بين الطهارتين فلم يكن طهارة المتيمم اضعف من طهارة المتوضي وعند محمد وزفر لا يجوز وهذا في غير صلاة الجنازة اذ لا يجوز ذلك فيها بلا خلاف

ومثبت للاصل مثلما سلف ... لا غيره يكون مثبت الخلف

يعني ان ما يثبت به الاصل يثبت به الخلف فكما ان الاصل لا يثبت بالراي كذلك الخلف لا يثبت بالراي والشرط كون اصله مفقودا ... على احتمال كونه موجودا

لاجل ان يصير ذلك السبب ... بالانعقاد فهو شرط قد وجب

فلم يكن بدون ذلك الخلف ... بيان ذاك في الغوص والخلف

حقا على مس السماء ينعقد ... هذا وما الغوص اصلا منعقد

اى شرط الخلف ان يكون الاصل معدوما في الحال لعارض على احتمال وجوده بان يكون وجوده ممكنا ليصير السبب متصفا بالانعقاد للاصل ثم بالعجز عنه يتحول الى الخلف مثلا اراد الصلاة انعقدت سببا للوضوء لامكان حصول الماء بطريق الكرامة

ثم بظهور العجز ينعقد الحكم الى التيمم وقوله فلم يكن بدون ذلك الحلف يعني اذا لم يحتمل الاصل الوجود لا يصلح الحلف بيان ذلك في اليمين الغموس وفي الحلف ليمسن السماء حيث ينعقد الحلف على مس السماء لاحتمال وجود المس في الجملة الا انه معدوم عرفا وعادة فينتقل الحكم الى الحلف وهو الكفارة و لذلك سائر الابدال من المسح والتيمم والفدية بخلاف الغموس وهو الحلف على ماض فانه لا يثبت الكفارة لعدم امكان البرّ

وما تعلقت به الاحكام فانه اربعة اقسام

هذا هو القسم الثاني وهو ما تتعلق به الاحكام وهو اربعة اقسام السبب والعلة والشرط والعلامة وقد تقدم ان ما يتعلق به الشئ ان كان داخلا فيه فركن والا فان كان موثرا فيه على ما ذكر في القياس فعلة والا فان كان موصلا اليه في الجملة فسبب والا فان توقف عليه وجود الشئ فشرط والا فلا اقل من ان يدل على وجوده فعلامة

فاول الاقسام من هذا السبب فمنه ما الى الحقيقة انتسب

السبب لغة ما يتوصل به الى الشئ واصطلاحا ما يكون طريقا الى الحكم من غير تاثير والمراد ما يطلق عليه السبب حقيقة او مجازا اذ يعتبر في تعدد الاقسام اختلاف الجهات والاعتبارات وان اتحدت الاقسام بحسب الذوات فمنه ما هو سبب حقيقي

اي ما الى الحكم طريقا يحسب ... وما وجوبه اليه ينسب
ولا وجوده ولا معنى العلل ... يكون معقولا به لمن عقل
لكن هناك علة بالجزم ... يكون بينه وبين الحكم
ولا تضاف هذه الى السبب ... فاوجودها الى هذا انتسب

يعني ان السبب الحقيقي ويسمى السبب المحض ما يكون طريقا الى الوصول الى الحكم من غير ان يضاف اليه ثبوت الحكم ولا يعقل فيه معنى العلل بل يتخلل بينه وبين الحكم علة لا يضاف وجودها الى السبب فاحترز بكونه طريقا الى الحكم عن السبب المجازي لانه ليس بطريق اليه وعن العلامة لانه ليس بطريق له بل هي دالة عليه وبكونه لا ينسب اليه وجوب الحكم عن العلة وبكونه لا تنسب اليه وجود الحكم عن الشرط وهذا القيد يصلح ان يكون مخرجا للعلة ايضا لان الحكم يضاف الى العلة وجودا بها كما يضاف الى الشرط وجودا عنده وقوله ولا معنى العلل الخ اي لا يعقل فيه معاني العلل اذا

تعقله

تعقله المتعقل اي لا يوجد له تاثير في الحكم بوجه بواسطة او بغير واسطة و هو احتراز عن السبب الذي له شبه العلل و الذي فيه معنى العلل وقوله لكن هناك الخ بيان لخلوه عن معنى العلة اي يتخلل بينه وبين الحكم علة هي فعل اختياري ولا تضاف تلك العلة الى السبب ثم مثل لذلك بقوله

كمن على مال لكيما يسرقا ... يدل او قتل اذا تحققا

يعني كدلالة انسان ليسرق مال آخر وليقتله اذا تحقق ذلك من المدلول فان الدال لا يضمن لان الدلالة سبب محض وقد توسط بين السبب والحكم علة هي فعل مختار وفعله غير مضاف الى السبب لانه باشر ذلك باختياره بخلاف دلالة المحرم على الصيد حيث يوجب الضمان على الدال لان الدلالة في ازالة الامن عن الصيد مباشرة لا سبب لانه كان امنا بيعده او تواريه وقد زال امنه بالدلالة كالمودع اذا دل السارق على الوديعة حيث يضمن لانه جان بترك ما التزم من الحفظ قال في التلويح فان قلت السعاية الى السلطان الظالم سبب محض وقد وجب الضمان على الساعي قلت مسئلة اجتهادية افتوا فيها بغير القياس لغلبة السعاة ونقل عن التقرير فتوى المتاخرين بالضمان بالسعاية لغلبة السعاة وينبغي مثله لو غلب غصب المنافع ونقل عن ابي اليسر ان بعض مشايخنا يفتون بالضمان في الساعي مطلقا وبعضهم قال ان كان السلطان معروفا بالظلم وتغريم من يسعى به يضمن والا لا وهذا خلاف اصول اصحابنا لكن لو راى القاضي تضمين الساعي له ذلك لانه موضع اجتهاد لينزجر السعاة انتهى ومن فروع السبب المحض فتح باب القفص والاصطبل فان الفاتح لا يضمن وهذا اذا لم يخرج في فور الفتح وكذا دفع السكين الى الصبي ليمسكه فقتل به نفسه لانه امره بامساكه لا باستعماله خلاف ما اذا سقط على رجله فعقره فانه يضاف الى السبب الاول وهو المناولة فكان سببا في معنى العلة ومن فروعه ما اذا امر صبيا بصعود الشجرة فانه اصعد وانقضها لتاكل او لتاكل فلا ضمان ان سقط فمات بخلاف ما لو قال لآكل بضمير المتكلم حيث تضمن عاقلته الدية لانه صار في معنى العلة لانه لمنفعة الامر على الخلوص كما نقله القاني

فان يضف اليه كمان للسبب ... بذاك حكم علة فينتسب

اليه مثل القود او سوق الجمل ففيهما الضمان شرعا فد حصل

هذا هو القسم الثاني من السبب وهو السبب الذي في معنى العلة فيضاف الحكم اليه كقود الدابة او سوقها فان كل واحد منهما سبب لانه طريق مفض الى الاتلاف لانه يحمل الدابة كرها على الحركة لكن ليس بموضوع للاتلاف ليكون علة وانما العلة وطئ الدابة لكنه سبب بمعنى العلة من حيث ان الاتلاف مضاف الى السابق والقاير فاضيف التلف الحاصل بوطئ الدابة اليه فيما يرجع الى البدل المحل اما ما يرجع الى جزاء المباشرة فلا يرجع اليه حتى لا يحرم من الميراث ولا يجب الكفارة والقصاص ومن هذا القسم اشراع الجناح في الطريق ووضع الحجر فيه وترك المالك الحايط المايل بعد التقدم والاشهاد وحمل الصبي على الدابة وشهادة الشهود بالقصاص اذا رجعوا لانها غير موضوعة للقتل لكنها طريق اليه وقضاء القاضي بها لا عن اختياره وكذا استيفاء الولي القصاص بسببها فتجب الدية عليهم لا الكفارة والقصاص وحرمان الارث لانها جزاء المباشرة ولم توجد ولو قال رجل لاخر تزوج هذه الامراة فانها حرة فتزوج فاولدها ثم ظهرت امة لم يرجع عليه بقيمة الولد لانه سبب محض تخلل بينه وبين الحكم تزوج بخلاف ما اذا زوجها منه على انها حرة لان الاستيلاد ثابت كالتزويج لانه وضع له والزوج صاحب العلة فيضاف الحكم اليه وكذا الموهوب له المغرور اذا استولد الجارية الموهوبة فاستحقت لم يرجع بقيمة الولد على الواهب والمستعير اذا اتلف العين باستعماله ثم ظهر الاستحقاق وضمن قيمته لا يرجع بالقيمة على المعير لان كل واحد منهما سبب وقد تخلل بينه وبين الولد والعين ما هو علة غير مضافة اليه وهو الاستيلاد والاستعمال وهذا بخلاف المشتري اذا استولدها فاستحقت لان البايع صار كفيلا عن المشتري باشرط عليه من البدل فكانه قال ضمنت لك سلامة الاولاد ذكره القاني ثم اشار الى القسم الثالث بقوله

وحلفه بالله والطلاق ونذره بالشئ والطلاق
فذا على المجاز سمي السبب لكنه الى الحقيقة انتسب

يعني ان اليمين بالله تعالى قبل الحنث يسمى مجازا واليمين بالطلاق والعتاق والنذر وهو الصيغ الدالة على تعليق الطلاق والعتاق والنذر بشئ يسمى قبل وقوع المعلق

عليه سببا مجازا ايضا فانها قبل وقوع المعلق عليه اسباب مجازية لما يترتب عليها من الجزاء وهو وقوع الطلاق او العتاق او لزوم المذور به لا فضائها اليه في الجملة لا اسباب حقيقة اذ بها لا تفضي اليه بانها لا يقع المعلق عليه وانما قلنا قبل وقوع المعلق عليه لانها بعده تصير تلك الايقاعات عللا حقيقية لتاثيرها في وقوع الاجزية مع الاضافة اليها واتصالها بها بمنزلة البيع للملك وذلك لان الشرط كان مانعا للعلة عن الانعقاد فاذا زال المانع انعقدت حقيقية بمنزلة الايقاعات المنجزة وهذا بخلاف قوله والله لا ادخل هذه الدار فدخلها فان علة الكفارة لا تصير هي اليمين لانها موضوعة للبر والبر لا يفضي الى الكفارة والمفضي انما هو الحنث الذي هو ضده والبر مانع عنه فكيف يصح علة للثبوته وانما علة الكفارة الحنث لانه المؤثر فيها كما في التلويح وحيث لم يكن هذه المذكورات اسبابا حقيقة وانما سميت بذلك مجازا لم يجز التكفير قبل الحنث عندنا لانه يكون حج قبل السبب وجوزنا تعليق الطلاق والعتاق بالملك المعلق ليس بسبب فلا يحتاج الى المحل عند التعليق والشافعي رحمه الله تعالى جعلها اسبابا في معنى العلة لان اليمين هي التي توجب الكفارة عند الحنث والمعلق هو الذي يوجب الجزاء عند وجود الشرط فلم يجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان السبب لا ينعقد في غير محله والحاصل ان كل واحدة من هذه المذكورات ليست سببا حقيقة لكنها تنسب الى السبب حقيقة

بشبهة فبطل ما علقا تنجيزه فقد رها تحققا
مع شبهة في المحل يسعى وما بدونه يكون حققا
فاحتاج للمحل كالحقيقة فان يفت يبطل لدى الطريقة

قوله بشبهة متعلق بقوله انتسب وحاصله ان المعلق بالشرط كانت طالق في ان دخلت الدار فانت طالق ليس بتطليق ولا بسبب للتطليق في الحال ولذا سمي سببا مجازيا لكن فيه شبهة السببية من حيث ان التعليق يمين وموجبه البر والبر مضمون بالطلاق بمعنى انه لو فات البر لزمه الطلاق فكان بمنزلة الغصب موجبه رد العين على المختار وانه مضمون بالقيمة على معنى انه لو فات العين لزمه رد القيمة ثم للقيمة حال قيام عين المغصوب شبهة الوجوب حتى صح الرهن والكفالة بالمغصوب مع ان الرهن والكفالة لا يصحان الا بالدين القايم في الحال وكذا لو ابراء المغصوب الغاصب صح ابراؤه حتى لو هلك عين المغصوب لا شئ على الغاصب مع ان الابراء عن الاعيان لا يصح فكذلك فيما نحن فيه لما كان البر مضمونا

بالطلاق بحيث لو فات البر لزم الطلاق كان للتعليق شبهة التعليق حالا وشبهة الشئ لا تثبت الا في محله فلا تثبت شبهة النكاح في البهايم ولا شبهة البيع في الحر المالم يتصور حقيقة النكاح والبيع بهما وحيث كان للتعليق شبهة التعليق فلا بد من المحل فاذا قال لزوجته اذا دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ثم طلقها ثلاثا ثم عادت اليه بعد زوج آخر ثم دخلت الدار فلا تطلق لان بتنجيز الثلاث فات المحل فبطل التعليق لما فيه من شبهة التعليق الحالي المحتاج للمحل فكذا ما فيه شبهته وذهب زفر الى ان التنجيز لا يبطل التعليق لانه لا يشترط في ابتداء التعليق بقاء المحل كما اذا قال للمطلقة ثلاثا ان نكحتك فانت طالق حتى لو تزوجها بعد الزوج الثاني يقع الطلاق فلان لا يشترط ذلك في بقاء التعليق اولى لان البقاء اسهل من الابتداء وقد اشار الى جواب بقوله ::

:: ولا كذا طلاقه ان علقا ... بالملك في التي ثلاثا طلقا
:: لان ذا شرط له حكم العلل ... حتى كان عينها الذي حصل
:: فصار ذا معارضا لشبهه ... تقدمت عليه فاعرف وجهه

يعني ليس كما ذكر في اعتبار وجود المحل ما اذا علق طلاق مطلقته ثلاثا بنكاحها كما نقلناه من دليل زفر لانه انما صح مع عدم وجود المحل لان هذا الشرط وهو النكاح الذي علق به الطلاق في حكم العلل لان ملك الطلاق يستفاد بالنكاح فكان النكاح بمنزلة علة العلة للطلاق فكان له شبهة العلة وتعليق الحكم بحقيقة علته يبطل حقيقة الايجاب لعدم الفايدة فلو قال لعبده ان اعتقتك فانت حر كان باطلا وكذا لو قال لامرأته ان طلقتك فانت طالق ونوى الطلاق الذي هو موجب هذا التعليق فشبهة العلة تبطل بشبهة الايجاب فيما قلنا اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولا يبطل اصل التعليق لان الشبهة لا تقاوم الحقيقة فصار هذا اي كون هذا الشرط في حكم العلل معارضا لشبهة ثبوت السببية في المعلق قبل تحقق الشرط حسبما قررناه من جعل المعلق في حكم السبب الحقيقي في اقتضاء المحل لثبوت شبهة السبب الحقيقي فوجه المعارضة ان اصل التعليق يوجب ثبوت شبهة وقوع الجزا للمقتضية للمحل وكون الشرط في معنى العلة يقتضي عدم ثبوتها فامتنع ثبوتها بمعارضه فلم يشرط قيام محل الجزا لزوال معنى الوجوب له فيبقى التعليق مجردا عن الشبهة المستدعية للمحل والتعليق يمين ومحله ذمة الحالف فيبقى بعدها كما ذكرنا في التحقيق وغرم

وان

يعني ان الايجاب المضاف كقوله انت طالق غدا سبب للحال وانما كان سببا للحال لانتفاء المانع من الانعقاد وهو التعليق غير ان حكمه يتاخر الى ما اضيف اليه من الوقت والاضافة لا تخرجه عن السببية كما ان اضافة ايجاب الصوم على المسافر الى عدة من ايام اخر لا تخرج شهود الشهر عن السببية لان الاضافة دخلت على الحكم بالسبب فهو تعجيل للمؤجل بخلاف ان جاء غدا فلله علي كذا حيث لا يجوز النصدق قبله لانه تعجيل قبل السبب ولو حلف لا يطلق امراته فاضاف الطلاق الى الغد حنث وان علقه لا كما نقله ابن نجيم وقوله وان بعد قسما الخ يعني ان هذا من اقسام العلل كما سياتي بيانه وهذا على وفق ما في المنار فاقسام السبب اي ما يطلق عليه اسمه ثلاثة حقيقي ومجازي وسبب في معنى العلة قال في اللوح فان قلت قد اعتبرتم في حقيقة السبب الاقضا وعدم التاثير فكان المجازي جعل مجازا لعدم الاقضا ينبغي ان يجعل السبب الذي فيه معنى العلة ايضا مجازا لوجود التاثير قلت نعم الا ان عدم التاثير لما كان قيدا عدميا وكان حقيقة السبب في اللغة ما يكون طريقا الى الشئ وموصلا اليه خصوا القسم الذي ينتفي فيه الاقضا باسم المجاز وتنبهوا على ان مجازية ما فيه معنى العلة بان سموا السبب الذي ليس فيه معنى العلة سببا حقيقيا وايضا هذا القسم مجاز بالنظر الى الوضع اللغوي ايضا فخصوه باسم المجاز والعلة انه يؤول الى السبب بان يصير طريقا للوصول الى الحكم عنده وقوع المعلق عليه وفيه نظر لانه في الحال لا يصير سببا حقيقيا بل علة اللهم الا ان يراد السبب بحسب اللغة والاولى ان يقال العلاقة هي مشابهة السبب من جهة ان له نوعا ما اضافا الى الحكم في الجملة ولو بعد حين انتهى **والعلة الثاني وذا ما يوجب في الابتدا الحكم فهو الموجب**

اي العلة القسم الثاني من الاقسام الاربعة وهي لغة المغير ومنه سمي المرض علة واصطلاحا ما يوجب ان يثبت الحكم في الابتدا فالحكم موجب بالفتح فخرج بالقيد الاول الشرط لانه يجب عنده لا به وبقوله في الابتدا السبب والعلامة وعلة العلة والشرط ايضا لان المراد بالابتدا ان يثبت الحكم به بلا واسطة ويدخل في التعريف العلل العقلية والوضعية التي يجعل الشارع كالبيع للملك والنكاح للحل والعلل المستنبطة بالاجتهاد كالاوصاف المؤثرة في الاقيسة وقد تقدم ان الموجب للاحكام هو الله تعالى الا انه لما كان غيبا عن العباد لعجزهم عن دركه نسب الوجوب الى العلل

ذى سبعة تعلة بالاسم تكون والمعنى معا والحكم

يعنى ان العلة سبعة اقسام والمراد ما يطلق عليها لفظها فتقسيمها كتقسيم العين الى الباصرة والجارية وغيرها وذلك لانهم اعتبروا فى حقيقة العلة ثلاثة امور اضافة الحكم اليها وتاثيرها فيه وحصوله معها فى الزمان وسموها بالاعتبار الاول العلة اسما وبالثانى العلة معنى وبالثالث العلة حكما فان اجتمعت الامور الثلاثة اعنى العلية اسما ومعنى وحكما كلها فهو قسم واحد والا فان اجتمع اثنان فثلاثة لانها اما الاسم والمعنى واما الاسم والحكم واما المعنى والحكم والا فثلاثة ايضا لان الحاصل اما الاسم او المعنى او الحكم صارت الاقسام سبعة فالاول العلة اسما ومعنى وحكما

كمطلق البيع فانه للملك فى الشرع موضوع بغير شك

فان مطلق البيع علة للملك اسما فانه وضع فى الشرع لاثباته والملك مضاف اليه ومعنى لانه مؤثر فى هذا الوجب اعنى الملك وحكما لانه يثبت به مقارنا له وكذلك النكاح للحل وهذا هو الذى يسمى علة حقيقة والمراد بمطلق البيع ما لم يقيد بشرط لما المشروط بالاطلاق فانه لا وجود له اصلا ولا المعنى الكلى الذى لا يوجد الا فى ضمن جزئياته فانه صادق على البيع بالخيار

وعلة تكون حقا اسما ولم تكن معنى وليست حكما
وتلك كالايجاب اذ يعلق بالشرط اذ عقيبه لتحقق

اى القسم الثانى العلة اسما لا معنى ولا حكما كالايجاب المعلق بالشرط لان صورة العلة فى التعليق موجودة ولذا يضاف الحكم اليها عند وجود الشرط لكن لا تاثير لها قبله ولا يثبت عنده حكما اذ لا يحصل الحكم معها فى الزمان

وعلة معنى كذلك اسما وليست علة تكون حكما
كالبيع حيثما الخيار بشرط والبيع موقوفا على هذا النمط

اى القسم الثالث العلة معنى واسما لا حكما كالبيع بشرط الخيار وكذا البيع الموقوف كبيع الفضولى فانه علة اسما بدليل ان الحكم يضاف اليه شرعا ومعنى لانعقاده شرعا لافادة هذا الحكم والذى يدل على انه علة لا سبب ان المانع وهو الخيار او حق المالك اذا زال بعض المدة فى البيع بالخيار او باجازة المالك يثبت الحكم اى الملك للمشترى بذلك البيع من حين الايجاب حتى يملكه المشترى بزوايده المتصلة والمنفصلة جميعا ولو كان سببا لم يكن كذلك فان المسبب يثبت مقصودا لا مستندا الى وجود السبب

كذاك ان يضف هنا الايجاب الى الزمان مثله المضاف
والحول لم يعض كذا الاجاره وضعها للنفع بالعباره

اى كالايجاب المضاف الى الزمان فانه علة معنى واسما لا حكما اما كونه اسما فلان الحكم يضاف اليه ومعنى لتاثيره فيه لا حكما لتاخره الى الزمان المضاف اليه وهو غير حاصل فى الحال وكذا نصاب الزكوة حال كون الحول لم يعض اى قبل مضى الحول علة لوجوب الزكاة اسما ومعنى لتحقق الاضافة والتاثير لا حكما لعدم المقارنة فان الحكم يتاخر الى حولان الحول وكذا عقد الاجارة علة لملك المنفعة اسما ومعنى للاضافة والتاثير ولزاحم تعجيل الاجرة لا حكما لان المنفعة معدومة فيكون الحكم وهو ملك المنفعة متراخيا عن العقد فلا يكون علة حكما

وعلة فى حيز الاسباب كمن شرى القريب فى الانساب

اى الرابع العلة التى تكون فى مكان السبب فهى تشبه السبب من هذا الوجه كشراء القريب فانه علة للملك والملك فى القريب علة للعتق فيكون العتق مضافا الى الاول بواسطة فمن حيث الواسطة كان الشراء سببا ومن حيث ان الواسطة من موجباته وكان العتق مع علته وهى الملك مضافا اليه كان علة

ومرض الموت كذا التعديل كما امامنا به يقول

فان مرض الموت علة للمنع عن التبرع بحق الوارث فيما زاد على الثلث ويشبه السبب لان الحكم انما يثبت به اذا اتصل به الموت لان العلة مرض مميت ولما كان سببا فى الحال لم تثبت الحجر فصار ما يتبرع به مملوكا للحال حتى لا يحتاج الى قبلك لو برأ واذا مات صار كانه تصرف بعد الحجر فيتوقف على اجازتهم وكذا التزكية عند امامنا ابى حنيفة رحمه الله تعالى كما اذا شهد الشهود بالزنا على محصن لان الموجب للحكم بالرجم شهادة الشهود وهى لا تكون موجبة بدون التزكية فكانت التزكية علة العلة حتى اذا رجع المزكون ضمنوا الدية عندهم لكن من حيث ان التزكية صفة الشهادة بقى الحكم مضافا الى الشهادة فيضمن الشهود اذا رجعوا ايضا وعندهما لا ضمان عليهم لانهم انما شهدوا على الشهود خبرا كما لو شهدوا على المشهود عليه بان قالوا هو محصن

كذاك كل علة للعلة فانها تعد من ذى الجمله

اي مثل هذا كل ما يكون علة العلة فانه علة في حق الاسباب فمن حيث ان العلة الاخيرة بحكمها تضاف الى العلة الاولى كانت الاولى علة ومن حيث انها لما يوجب الحكم الا بواسطتها يشبه السبب وهذا هو السبب في معنى العلة ثم ما هنا على وفق ما في المنار متابعة لفخر الاسلام

ومنهم من جعل القسم الرابع من قبيل العلة اسما ومعنى لا حكما وجعلها قسمين قسم يشبه الاسباب كالاجارة وقسم لا يشبه الاسباب كالبيع الموقوف فانه اذا قال في رجب اجرتك الدار من غرة رمضان يثبت الحكم من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف فانه اذا زال المانع ثبت الحكم من وقت البيع فاذا كانت الزوائد للمشتري فهو علة غير مشابهة للاسباب بخلاف الاجارة فان العلة التي تتراخى عنها الحكم لكنه اذا ثبت لا يثبت من حين العلة تكون مشابهة لتخلل الزمان بينهما وبين الحكم والتي اذا ثبت حكمها يثبت من اول لا يتخلل الزمان بينها وبين الحكم لا تكون مشابهة للسبب ذكره صدر الشريعة وجعل شراء القريب علة اسما ومعنى لا حكما للاضافة والتاثير وعدم التاخير غير انه يشبه السبب لثبوت الواسطة وذكر في التلويح ان بين العلة اسما ومعنى لا حكما وبين العلة التي تشبه الاسباب عموما من وجه لصدقهما معا في المسئلة السابقة كالاجارة وصدق الاول فقط في البيع الموقوف وصدق الثاني فقط في مثل شراء القريب انتهى

من ذلك وصف فيه شبهة العلل كالوصف وصفين حيثما حصل

او ليس ذاك وحده بعلة والعلة الاثنان اعني الجملة

هذا هو القسم الخامس وهو العلة معنى فقط لوجود التاثير فيه العلة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتب عليه والمراد بالوصف ما وصف الجزء الذي ليس باخير كما سيأتي قريبا او احد الجزئين الغير مرتبين كالقدر والجنس وهذا على ما ذهب اليه فخر الاسلام من انه وصف له شبهة العلة لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر وهو عند الامام السرخسي سبب محض لان احد الجزئين طريق يفضي الى المقصود ولا تاثير له ما لم ينضم اليه الجزء الاخر فعلى ما ذكره فخر الاسلام ما كان علة الربا هي القدر مع الجنس كان كل من القدر والجنس شبهة العلة فيثبت به ربا النسيئة لانه شبهة الفضل لما في النقد من المزية فلا يجوز ان يسلم حنطة في شعير في التلويح وعلة معنى كذاك حكما تكون لا تكون تلك اسما

كآخر الوصفين عند الاشر والعلة المجموع مثلما اشتهر

هذا هو القسم السادس فان العلة اذا كانت ذات وصفين مؤثرين مترتبين في الوجود فالمتاخر وجودا علة معنى وحكما لوجود التاثير والاتصال لا اسما لعدم الاضافة اليه بدون واسطة بل اسما يضاف الى المجموع كالقرابة والملك فان لكل منهما نوع تاثير في العتق لان لكل منهما اثرا في ايجاب الصلات ولذا تجب صلة القرابة ونفقة العبد الا ان للاخير ترجيحا بوجود الحكم عنده فيجعل علة معنى وحكما ويصير الاول بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم فيجعل وصفا له شبهة العلية كما في التلويح

وعلة تكون تلك اسما ولم تكن معنى وكانت حكما

وتلك كالامراض او مثل السفر كذاك النوم فعند الاثر

هذا هو القسم السابع وهو كل علة اقيمت مقام حقيقة المؤثر كالمرض والسفر اقيما مقام المشقة والنوم اقيم مقام حقيقة المؤثر وكاللمس والنكاح اقيما مقام الوطي في ثبوت النسب وحرمة المصاهرة هذا والتقسيم العقلي يقتضي ايضا ما هو علة حكما فقط كما يقتضي ما هو علة معنى فقط وهذا هو الوصف الذي له شبهة العلة وقد ذكرناه بقي ما هو علة حكما فقط ولم نذكره اقتفاء لما في المنار ومثل له في التوضيح بالشرط في تعليق الايجاب لثبوت الحكم عنده لدخول الدار فيما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق يتصل الحكم من غير اضافة ولا تاثير

وهي كالاستطاعة مع فعل كانت مع الحكم بغير فصل

اذا اقترانها به حتما وجب وقد يقام ههنا الداعي السبب

يعني ان العلة تقارن الحكم في الزمان كمقارنة الاستطاعة للفعل حسبما تقدم فاقتران العلل الشرعية بالحكم واجب مثل اقتران العلل العقلية مع معلولاتها كالكسر والانكسار وهذا ما عليه المحققون ومن مشايخنا من فرق بين العلة العقلية والعلة الشرعية فجوز في الشرعية تاخر الحكم عنها بمعنى انه يعقبها ويتصل بها ووجه الفرق ان العلة لا يوجب الحكم الا بعد وجودها فبالضرورة يكون ثبوت الحكم عقيبها فيلزم تقدمها بزمان واذا جاز بزمان جاز بزمانين بخلاف الاستطاعة فانها عرض لا تبقى زمانين فلو لم يكن الفعل معها لزم وجود المعلول بلا علة او خلو العلة عن المعلول بخلاف

العلل الشرعية للهنا في انفسها بمنزلة الاعيان بدليل قبولها الفسخ بعد ازمنة متطاولة
كفسخ البيع والاجارة واجاب عنه في التلويح بانه ان اراد ان العلة لا توجب الحكم الا بعد
وجودها بعدية زمانية فممنوع بل عين النزاع وان اراد بعدية ذاتية فهو لا يوجب
تاخر المعلول تاخرا زمانيا على ما هو المدعى قال واما بقاء العلل الشرعية حقيقة كالعقود
مثلا فباطل لانها كلمات لا يحدث حرف منها حال قيام الآخر والفسخ انما يرد على الحكم دون
العقد ولو سلم فالحكم ببقائها ضروري ثبت دفعا للحاجة الى الفسخ فلا يثبت في حق
غير الفسخ انتهى فمن فروع القول الاول ما نقل عن الجامع الكبير زوج رجل امته من
حر ثم ان مولاها خلعها منه بعد دخوله على رقبتها فانها تطلق بائنا لان لفظ الخلع
اوجبت البينونة فوجب المال اولا والجارية لمولاها دون الزوج لانها لو جعلت للزوج
لبطل مرجحية يصح لان الطلاق ينزل بعقد الخلع والزوج يملك الامة بعقد الخلع لان
الخلع عقد مبادلة فيقع الملك في الامة مع وقوع الطلاق ولو طلق الرجل امة نفسه
لم يصح ومن فروع القول الثاني ما ذكره صاحب الهداية فيما لو دفع المزكي ما تي درهم
فصاعدا لواحد انه يجوز خلافا لزفر لان الغنى يعقب الاداء ولزفر ان الغنى قارن الاداء
فحصل الدفع الى الغني وقول زفر متفرع على الاول وقوله وقد يقام الخ استيناف يعني
انه قد يقام السبب الداعي

مقام مدعو فكالدليل مقام مدلول بذا القيل

يعني انه قد يقام السبب الداعي مقام المدعو كالسفر اقيم مقام المشقة وقد يقام الدليل
مقام المدلول كالاخبار عن المحبة فيما لو قال لها ان كنت تحبيني فانت طالق تعلق
باخبارها بالمحبة ولو كاذبة ويقتصر على المجلس لان تعليق الطلاق بالا يطلع
عليه الا باخبارها بمنزلة تخييرها وهو مقتصر على المجلس ثم السبب هو الذي يفضي
الى الشيء في الوجود فلا بد ان يتقدمه والدليل هو الذي يحصل من العلم به العلم بشيء
آخر فربما يكون متاخرا عنه في الوجود

وذا الدفع للحرج والضروره كما في الاستبراء في ذي الصوره

وذلك لان علة الاستبراء صيانة الماء عن الاختلاط بما قد وجد واستحداث ملك الوطء
ملك اليمين سبب مؤد اليه فان هذا الاستحداث يصح من غير استبراء بلزوم من البائع

ومن غير ظهور براءة رحمها عن مائه فلو ابحنا الوطي للثاني بنفس الملك لادى الى الخلط
فكان الاطلاق بنفس الملك سببا مؤديا اليه فظهر انه دليل باعتبار وسبب باعتبار واذا
اقيم استحداث الملك مقام الشغل دار الحكم معه وجودا وعدما فوجب في المشتراة من المراهقة
والصغيرة والآيسة لاستحداث الملك وان تيقنا بعدم الشغل

اولا احتياط مثل تحريم النظر وما دعى الى قضايه الوطر

الاحتياط هو العمل باقوى الدليلين وذلك مثل تحريم الدواعي فان الزنا حرم صونا
للفراش عن الفساد وحفظا للنسل عن الضياع فاقيمت الدواعي من النظر بشهوة والقبلة
مقامه في الحرمة وكذلك في الظهار والعبادات حتى حرم الجماع ودواعيه على المعتكف
والمحرم وخرج عن هذا الاصل الحيض والصوم لاجرمان الدواعي للحج كذا ذكره ابن نجيم

وقد يكون ذا ليدفع الحرج وان دفعه ليوجب الفرج

وذا كما الطهر كذلك السفر ودفعه اصل اصيل يعتبر

ذكر وا في الفرق بين دفع الحرج ودفع الضرورة والحرج ان فيهما لا يمكن الوقوف على الحقيقة
فكان دفع الحرج وذلك كما في السفر اقيم مقام المشقة والطهر اقيم مقام الحاجة في الطلاق
لان الطلاق ارفق محظور لما فيه من قطع النكاح المسنون الا انه شرع ضرورة انه قد يحتاج
اليه عند تعذر ابقاء حقوق النكاح والحاجة امر باطن لا يوقف عليه فاقيم دليلها
وهو زمان يتجدد فيه الرغبة اعني الطهر الخالي عن الجماع مقام الحاجة تيسيرا وقد يقال
ان دليل الحاجة هو الاقدام على الطلاق في الطهر لا الطهر نفسه كما في التلويح وقوله
ودفعه اصل الخ يعني ان رفع الحرج اصل معتبر له فروع كثيرة تعرف في الفقه

والثالث الشرط وذا ما علقا به الوجود لا الوجوب مطلقا

اي القسم الثالث مما تتعلق به الاحكام الشرط وهو لغة العلامة اللازمة ومنه اشراط
الساعة لعلاماتها اللازمة غير ان الاشراط جمع شرطه بالتحريك بمعنى العلامة ايضا كما
في الصحاح والشروط جمع شرط ومنه الشرطي بالسكون والحركة لانتصاب نفسه على
زي وهيئة لاتفارقه في اغلب اوقاته فكانت لازمة واصطلاحا ما يتعلق به الوجود
اي يتوقف عليه وجود الشيء ويوجد الشيء عند وجوده ولا يتوقف عليه وجوبه
كالدخول في قولك ان دخلت الدار فانت طالق فان الطلاق يتوقف على الدخول ويصير

عنده موجودا ولا يتوقف عليه وجوبه بل وجوبه بقوله انت طالق

وخمسة اقسام بالضبط فمنه ما يكون محض الشرط

اي ما يطلق عليه اسم الشرط خمسة بالاستقراء شرط محض وشرط له حكم العلل وشرط له حكم الاسباب وشرط اسما لاحكاما وشرط بمعنى العلامة وهذه تبعا لما في المنار واسقط في التوضيح القسم الخامس معللا بانه العلامة نفسها فاول الاقسام الشرط المحض وهو ما يمتنع به وجود العلة فاذا وجد وجدت العلة فيصير وجود الحكم مضافا اليه دون وجوده

كالعبد حر ان لم ار بادخل ومنه ما يكون في حكم العلل

فان العلة اعني التحرير في هذا المثال يمتنع بدون وجود الشرط فاذا وجد وجدت ويكون وجود الحكم مضافا الى الشرط من حيث ان وجوده عند وجوده ولا يضاف وجوب الحكم الى الشئ اذا كان مؤثرا فيه والعلة هي المؤثرة انما وجدت كانت حرة وانت طالق بخلاف الشرط لان الدخول كثيرا ما يوجد ولا عتاق عنده ولا طلاق ثم الشرط كما يكون فيما هو قابل للتعليق كالعتاق مثلا كذلك يكون في العبادات فان وجودها يتعلق باسبابها ثم يتوقف ذلك على شرط العلم مثلا لكن اسلم في دار الحرب لم يلزمه العبادات لفقد شرط العلم فصارت الاسباب والعلل بمنزلة المعدوم لعدم الشرط وكذلك اركان العبادات كالقيام والقراءة والزكوة ونحوها ينعدم لعدم شرطها من النية والطهارة وقوله ومنه الخ هذا هو القسم الثاني من اقسام الشرط وهو شرط لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها فيضاف الحكم الى الشرط لانه يكون شبيها بالعلة في توقف الحكم عليه بخلاف ما اذا وجدت حقيقة العلة الصالحة فانه لا عبرة حينئذ بالشبه

كحفر بير او كشق زق فالحفر شرط هنا كالشق

انما كان حفر البير شرطا لان علة السقوط هي الثقل والارض هي المانع من السقوط فازالة المانع صارت شرطا والعلة لا تصلح لاضافة الحكم اليها وهو الضمان لان التقل امر طبيعي والمشي مباح فلا يصلحان للاضافة فيضاف الى الشرط لان صاحبه متعد لان الضمان فيما اذا حفر في غير ملكه وبخلاف ما اذا وقع نفسه وكذلك شق الزق شرط لسيلان المايع والزق كان مانعا وسيلان المايع طبيعي فلا يصلح لاضافة الضمان اليه فيضاف الى الشرط الموصوف بالتعدي خلفا عن العلة

والثالث الذي له حكم السبب كحل قيد عبده حتى هرب

الثالث من الاقسام الشرط الذي له حكم السبب وهو ان يعترض عليه فعل فاعل مختار بان يعمل بعد حصول الشرط ويكون ذلك الفعل غير منسوب الى الشرط فخرج الشرط المحض مثل ان دخلت الدار فانت طالق اذ التعليق وهو فعل المختار لم يعترض على الشرط اعني الدخول بل بالعكس وخرج ما اذا اعترض على الشرط فعل فاعل غير مختار بل طبيعي كشق زق الغير وما اذا كان فعل المختار منسوبا الى الشرط كما اذا فتح الباب على وجه نفر الطاير فخرج فانه ليس في معنى السبب بل في معنى العلة ولذا يضمن مثال ذلك ما اذا حل قيد عبد غيره حتى ابق فانه لا يضمن قيمته لان حله شرط الاباق لانه ازاله المانع من الاباق الذي هو علة السلف وقد اعترض عليه فعل فاعل مختار صالح للاضافة اليه وهو الاباق فمنع ذلك اضافة الحكم الى الشرط لكن الحل لما سبق العلة التي هي الاباق كان له حكم السبب لان سبب الشئ ما يتقدمه مفضيا اليه واما شرط فيكون متاخرا عن صورة العلة كتاخر الدخول وجودا على صورة العلة التي هي قوله انت طالق في المثال فلذلك كان شرطا محضا خاليا عن معنى العلة السببية بخلاف حل القيد فانه مقدم على الاباق فنزل منزلة الاسباب لان السبب يتقدم الشرط والشرط المحض يتاخر لا يقال الشرط قد يتقدم على صورة العلة كالاشهاد في النكاح يتقدم على الايجاب والقبول وهو العلة صورة ومعنى لانا نقول نحن لا ننكر تقدم الشرط على صورة العلة وغاية ما نقول انه اذا تقدم لم يتمحض شرطا بل كان لتقدمه شايبة السبب لان تقدم وجوده لا يخرج عن معنى الاضافة الى الحكم بواسطة وجود العلة كالسبب الحقيقي ثم حل قيد العبد وان شابه السبب لكنه شابه السبب الخالص لا السبب الذي فيه معنى العلة لان ما فيه العلة هو ما كانت العلة حادثة به مضافة اليه كقود الدابة وسوقها وهنا العلة اعني الاباق غير حادث بالشرط اعني الحل بل باختيار صحيح فانقطع به نسبته الى الشرط فكان التلف مضافا الى العلة لا الى ما سبق من الشرط ولا يلزم عليه ما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق حيث يضمن مع اعتراض فعل المختار لان الامر بالاباق استعمال فاذا اتصل به الاباق يصير غاصبا لهم كما اذا استخدمه وعلى هذا قولهما ابي حنيفة وابو يوسف فيمن فتح قفص طاير فطار او باب اصطبل فندت الدابة في هو ذلك لا يضمن لانه جرى

مجرى السبب واعترض عليه فعل مختار فلم يصر التلف مضافا اليه وعند محمد والشافعي
يضمن لانه بمنزلة سيلان المائع عند شق الزق ولم يبطل الاضافة الى الفاتح باختيار الطير
او الدابة لانه اختيار فاسد كما اذا صاح بالدابة فذهبت حيث يضمن وان ذهبت مختارة
قال القاضي ابو زيد وما ذكره الخصم قريب من الاستحسان فقد لحق العادة وان كانت عن
اختيار بالطبيعة فاهدر لاختيار مالا يعقل له ؛

والرابع الذي يكون اسما ... شرطا ولا يكون ذاك حكما ؛

يعني ما يكون شرطا اسما لا حكما وهو ما يفتقر الحكم الى وجوده ولا يوجد عند وجوده فمن
حيث التوقف عليه سمي شرطا ومن حيث عدم وجود الحكم عنده لا يكون شرطا حكما ؛

كاول الشرطين اذ تعلقا ... بدين حكم مثلما ان علقا ؛
بان دخلت الدار دني يا مارق ... وهذه الدار فانت طالق ؛

يعني كاول الشرطين فيما اذا قال ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فان الاول
بحسب الوجود يتوقف عليه الحكم في الجملة ولا يتحقق عنده فان دخلت الدارين وهي
في نكاحه طلقت اتفاقا وان ابانها فدخلت الدارين او دخلت احدهما فابانها
فدخلت الاخرى تطلق عندنا لان الملك انما هو شرط عند الشرط الثاني لانحلال
نزول الجزاء المفتقر الى الملك ؛

والخامس الذي لدى البيان ... كما علامة كما الاحصان ؛

اي الخامس الشرط الذي يشبه العلامة كالاحصان في الزنا وسيأتي بيانه في بحث العلامة
ان شاء الله تعالى وانما بالصيغة الشرط عرف ... فتلك عن معناه ليست تنصرف ؛
كما حروف الشرط اود لالته ... كقول من يقول في مقالته ؛
المراة التي بها اتزوج ... تبين بالثلاث فالتزوج ؛
وصف لمراة ولا تعينا ... فكان شرطا لا كذا ان عينا ؛

اي انما يعرف الشرط بصيغة الشرط اي بدخول حرف من حروف الشرط عليه او يعرف
بدلالته بالمعنى بان يكون الاول سببا للثاني كقول القائل المراة التي اتزوج بها على البناء
للمجهول طالق ثلاثا فانه ليس شرطا بالصيغة بل هو متضمن لمعنى الشرط لوقوع الوصف
في النكرة كما مر في الفاظ العموم بخلاف ما اذا عين كما لو قال هذه الامراة طالق بخلاف

في

في الاجنبية ويتجزى في المنكوحة لان الوصف في المعين لغو وقوله وتلك عن معناه
الخ اي ان صيغة الشرط لا تنفك عن معنى الشرط وهو احتراز عما ذهب اليه بعض
المشايخ من ان كلمة ان في قوله سبحانه فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا اخبار بية مجرى العادة
وليس للشرط حكم وكذا في قوله سبحانه ومن لم يستطع منكم طولا الاية والحق ان
الامر فيهما للندب فالمندب هو المعلق بالشرط وتمامه في شروح المغني ؛

والشرط نصا يجمع الوجهين ... لا فرق في الصريح بين ذين ؛

يعني ان صريح الشرط يجمع الوجهين المعين وغيره فلو قال ان تزوجت امراة او
ان تزوجت هذه الامراة فهي طالق يتعلق الطلاق بالشرط في الوجهين ؛

والرابع العلامة المعرفه ... بقولهم بانها المعرفه ؛
وجود شئ ما بها تعلقا ... ولا وجوبه بها تحققا ؛

المعرفة في الاول بتشديد الراء المفتوحة وفي الثاني بكسرها اي الرابع من الاقسام
الاربعة العلامة وهي التي عرفوها بانها التي تعرف الشئ اي تدل على وجود الحكم من غير
ان يتعلق بها وجوده ولا وجوبه وحاصله انها خارج يتعلق بالحكم ليس بموثر فيه
ولا بمفض اليه ولا يتوقف عليه وجوده وانما هو دال عليه فخرج السبب والشرط والعلة ؛

فانها تكون كالاحصان ... فما على الشهود من ضمان ؛
ان يرجعوا مع الشهود بالزنا ... او وحدهم فلا ضمان هنا ؛

يعني العلامة مثل الاحصان لايجاب الرجم في باب الزنا والاحصان عبارة عن حالة يصير
الزنا معها موجبا للرجم ولها شروط الاسلام والعقل والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح والدخول
به وكون كل واحد من الزوجين مثل الآخر ونقل عن المبسوط ان شرط على الخصوص
شيآن الاسلام والدخول بالنكاح الصحيح بامراة هي مثله فاما العقل والبلوغ فهما
شرطان لاهلية العقوبة والحرية شرط تكميلها لا الاحصان وانما كان الاحصان
علامة لا شرطا لان الشرط ما يمنع ثبوت العلة حقيقة بعد وجودها صورة كما في تعليق
الطلاق بالدخول والزنا اذا تحقق لم يتوقف انعقاده علة للرجم على الاحصان يحدث
بعد فان الاحصان كان معرفا لحكم الزنا وهو انه كان موجبا للرجم عند وجوده فكان
علامة لا شرطا ولهذا لا يضمن شهود الاحصان اذا رجعوا سواء رجعوا شهود

الزنا او حرهم قبل القضاء او بعده لان العلامة لايضاف اليها الحكم لاوجوبا ولا وجودا
وهذا على وفق ما في المنار وغيره وذهب كثير من ايمتنا الى ان الاحصان شرط وان
تقدم على العلة غير قادح في شرطيته اذ تاخره غير لازم كشرط الصلوة والنكاح هذا
ومما يتفرع على ما ذكرنا من العلامة لايضاف اليها وجوب ولا وجود ما ذهب اليه
ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى في المعتدة اذا جاءت بولد فانكر الزوج الولادة فشهدت
بها القابلة ان السبب يثبت بشهادتها وان لم يكن هناك حبل ظاهر ولا فراش قايم ولا
اقرار من قبل الزوج بالحبل وكذا تقبل عندهما شهادة القابلة في الطلاق ضمنا فيما لو علق
طلاقها بالولادة ولم يقر بانها حبلى ثم شهدت القابلة بها حال قيام الفراش وانكر الزوج
الولادة حيث يقع الطلاق لان الولادة شرط بمعنى العلامة اذ بها يظهر ما كان موجودا
في الرحم فكان ثابت النسب منه حيث وجد وابو حنيفة رحمه الله تعالى يقول الولادة
شرط محض للنسب في حقنا لانا نبني الحكم على الظاهر واذا صار السبب مضافا الى الولادة
في حقنا فلا يثبت الا بما هو حجة لاثبات النسب بخلاف ما لو كان الفراش قايما لان الفراش
سبب للنسب قبل الولادة فكانت الولادة معرفة محضة وكذا اذا كان الحبل ظاهرا او اقر
الزوج به لانه وجد دليل النسب وعلى هذا قال ابو حنيفة في استهلال المولود في حق
الارث انه لا يثبت بشهادة القابلة لان حياة الولد كان غيبا عنا وانما تظهر عند
استهلاله فتصير مضافة اليه في حقنا والارث يبنى عليها فلا يثبت بشهادة القابلة
وقالا ان الاستهلال معرف محض لان حياة الولد لا تضاف اليه وجوبا ولا وجودا
ونفس الاستهلال في غير حالة التوريث يثبت بشهادة القابلة حتى يصلى على المولود
فكذلك في حالة التوريث وتمامه في شرح العقائد ۞

فصل في بيان الاهلية

اهلية الانسان للشئ عبارة عن صلاحيته لظهور ذلك الشئ وطلبه منه وقبوله اياه
وفي الشرع عبارة عن وجوب الحقوق المشروعة له وعليه ۞

العقل في اهلية الخطاب معتبر غير مرتاب

اي العقل معتبر في كون الانسان اهلا للخطاب لان شرط التكليف فهم ما يخاطب
به فلا تكليف على الصبي والمجنون وقد تقدم ان العقل نور يبتدايه من منتهى درك

الحواس كلنه تدرك الصغير بالعقل ما لا يدرك الكبير
فكان ذا تفاوت كما اشتهر والاشعري قال ليس يعتبر

لا ريب ان العقل متفاوت في افراد الانسان حدوثا وبقاء اما حدوثا فلان النفوس
متفاوتة بحسب الفطرة في الكمال والنقصان باعتبار زيادة اعتدال البدن ونقصانه
فكلما كان البدن اعدل وبالواحد الحقيقي اشبه كانت النفس الناطقة الفايضة
عليه اكمل والى الخيرات اميل وللكمالات اقبل وهذا معنى صفائها ولطافتها بمنزلة المراة
في قبول النور واما بقاء فلان النفس كلما ازدادت في كثرة العلوم بتكميل القوة النظرية
وفي تحصيل الكمالات المحمودة بتكميل القوة العملية ازدادت تناسبا بالعقل الفعال
الكامل من كل وجه فازدادت افاضة نور عليم للازدياد الاستفاضة بازدياد المناسبة
فلما تفاوتت العقول في الاشخاص تعذر العمل بان عقل كل شخص هل بلغ المرتبة
التي هي مناط التكليف فقدر الشارع تلك المرتبة بوقت البلوغ اقامة للسبب الظاهر
مقام حكمه كما في السفر والمشقة لحصول شرايط كمال العقل واسبابه في ذلك
الوقت كما في التلويح وقوله والاشعري الخ يعني ان الاشعري قال انه لا يعتبر

عقل بلا السمع وحيثما ورد فالسمع دون العقل كان المعتمد

يريد انه لا دخل للعقل في ايجاب شئ ولا في تحريمه واذا ورد الدليل السمعي فالمعول
عليه هو دون العقل وليس مراده نفي اعتبار العقل راسا لما في التلويح من انه
انزاع للاشاعرة في ان الشرع محتاج الى العقل وان للعقل دخلا في معرفة الاحكام
حتى صرحوا بان الدليل اما عقلي صرف واما مركب من عقلي وسمعي ويمتنع كونه
سمعيا صرفا لان صدق الشارع بل وجوده وكلامه انما يثبت بالعقل

لكن يقول اهل الاعتزال العقل علة بلا محال
يوجب الذي يكون استحسنا لحكمها ما قبحه تبينا

يعني ان المعتزلة يقولون ان العقل علة موجبة لما استحسنه مثل معرفة الصانع
بالالوهية ومعرفة العبد نفسه بالعبودية وشكر المنعم ولحكمة لما استقبحه
مثل الجهل بالصانع وكفران نعمته تعالى واشال ذلك مما يستقبح

وانه يفوت شرعي العلل لا يقبل النسخ فالله بدل

قوله لا يقبل النسخ استيناف بياني يعني ان العقل عندهم يفوق العلل الشرعية لانه لا يقبل النسخ اذ لا بدل له وهو موجب لذاته بخلاف العلل الشرعية لانها امارات حقيقة بصحة تخلف الاحكام عنها كبقاء الصوم بالاكل ناسيا وعدم الملك في البيع بالخيار ومرادهم بايجابه وتحريمه انه لو لم يرد الشرع بايجاب الاشياء المستحسنة وتحريم المستقبحة لحكم بالوجوب والتحريم وحاصله ان العاقل اذا لم يبلغه الدعوة وخطاب الشارع اما لعدم ورود او لعدم وصوله اليه فانه يجب عليه بعض الافعال ويحرم بعضها بمعنى استحقاق العذاب والعقاب كما في التلويح ۞

۞ فعندهم لا يثبت الدليل الا شرعا لما لا تدرك العقول ۞

اى عند المعتزلة لا يثبت الدليل الشرعي شيئا لا يدرك العقل تحسينه او تقبيحه فلذا انكروا ثبوت رؤية الله تعالى بناء على استحالة رؤية موجود بلا جهة وانكروا ان تكون القباح مرادة لله تعالى قالوا في التلويح ولا نزاع لهم في ان العقل لا يستقل بدرك كثير من الاحكام على تفاصيلها مثل وجوب الصوم في آخر رمضان وحرمته في اول شوال انتهى وجعل المعتزلة الخطاب متوجها بنفس العقل فاذا صار الانسان يحتمل عقله الاستدلال بالشاهد على الغايب فقد تحققت العلة الموجبة فيتوجه عليه التكليف بالايمان ۞

۞ فمن له عقل عليه قرر ا ۞ تطلب الايمان اذ ان يعذرا ۞
۞ كذا الصبي عاقلا لا يكلف ۞ بمن لدعوة لا يعرف ۞
۞ اذ لم تصله فنهوا ذ لم يعتقد ۞ ايمانا او كفرا بنار تنقد ۞

يعنون ان كل عاقل يجب عليه تطلب الايمان لانه لا يعذر في تركه كبيرا كان او صغيرا لم تبلغه الدعوة اولا فالصبي العاقل مكلف بالايمان وكذا من نشأ في شاهق جبل لم تبلغه الدعوة فان لم يعتقد ايمانا ولا كفرا ومات على ذلك كان من اهل النار وتمسكوا في ذلك بان المعجزة بعد الدعوة لا تعرف الا بدليل عقلي وآية حدوث العالم دال على الحدث من علامة المعجزة على الرسالة فلما كان بالعقل كفاية في معرفة الرسالة بسبب المعجزة كان فيه كفاية في معرفة الله تعالى بالطريق الاولى فكان العقل حجة بنفسه بدون الشرع ولزم العمل به والمذهب الصحيح عندنا التوسط بين هذين المذهبين كما ذهب اليه القاضي ابو زيد وفخر الاسلام ومتابعوهما اذ لا يمكن الغاء العقل كما تقول الاشاعرة كيف

ومعرفة

ومعرفة الله تعالى والعلم بوحدانيته والعلم بان المعجزة دالة على النبوة لا تعرف الا بالعقل وليس كافيا وحده في كل ما يحصل به كمال النفس وورود امر الشارع لانه وحده لا يخلو عن تطرق الخطأ اذ قد تتجرب النفس الجانب الوهم دون العقل فيما مر حقه ان يستعمل فيه العقل لان الفهما بالحس والوهم ومدركاتهما اكثر فلا بد من انضمام شيء آخر اليه اما ارشاد وتنبيه ليتوجه العقل الى الاستدلال او ورائه زمان يحصل له التجربة فيه فيعينه على الاستدلال كما اشار الى ذلك بقوله ۞

۞ لكن بمحض العقل لا يكلف ۞ ذا عندنا والعذر فيه يعرف ۞
۞ بلى اذا عين بالتجارب ۞ والدرك بالامهال للعواقب ۞
۞ فترك الايمان لم يسوغ ۞ وليس معذورا وان لم تبلغ ۞

يعني ان عندنا من لم تبلغه الدعوة لا يكلف بالايمان بمحض عقله لان العقل غير موجب بنفسه فان لم يعتقد ايمانا او كفرا كان معذورا نعم اذا اعانه الله تعالى بالتجربة وامهله حتى ادرك العواقب لم يكن معذورا في ترك الايمان وان لم تبلغه الدعوة حتى لو وصف الكفر كان من اهل النار للدلالة على انه وجد زمان التجربة والتمكن من الاستدلال والحاصل انه اذا لم يعتقد شيئا فان وجد زمان التجربة والتمكن فليس بمعذور والا فمعذور وليس في تقرير الزمان دلالة عقلية ولا سمعية بل ذلك في علم الله تعالى فان تحقق يعذبه والا فلا وهذا مراد ابي حنيفة رحمه الله تعالى وقوله لا عذر لاحد في الجهل مخالفة لما يرى من دلالة الآفاق والانفس واما في الشرايع فيعذر الى قيام الحجة فان قيل ان من لم تبلغه الدعوة ولم يتمكن اذا كان غير مكلف بالايمان ينبغي ان لا يهدر دمه بل يضمن قاتله اجيب بان العصمة لا تثبت بدون الاحراز بدار الاسلام حتى لو اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا فقتل لم يضمن قاتله وكذا الصبي والمجنون اذا قتله بدار الحرب كما في التلويح ۞

۞ لكن يقول فيه الاشعريه ۞ اذ غافلا يكون بالكليه ۞
۞ عن اعتقاده الى ان يهلكا ۞ كذا اذا يكون هذا مشركا ۞
۞ ولم تنله دعوة فيعذر ۞ من اجل ذا الايمان لا يقرر ۞
۞ من الصبي عاقلا وعندنا ۞ صح ولا تكليف فيما هنا ۞

يعني يقولون ان من غفل عن الاعتقاد الى ان هلك وكذا اذا كان مشركا ولم تصله الدعوة

كان معذورا اذ المعتبر عندهم السمع دون العقل وهذا لا يصح عندهم ايمان الصبي العاقل لعدم ورود الشرع به واما عندنا فيصح ايمانه اعتبارا لاصل العقل ولا يكلف بالايمان لعدم استيفاء مدة جعلها الله تعالى علما لحصول التجارب وكمال العقل فجعلنا مجرد العقل كافيا في صحة ايمانه وجعلنا المدة المذكورة شرطا للوجوب رعاية للتوسط هذا هو الراجح من المذهب وذكر في التلويح ان كثيرا من المشايخ حتى الشيخ ابا منصور ذهبوا الى ان الصبي العاقل يجب عليه معرفة الله تعالى لانها بكمال العقل والبالغ والصبي في ذلك السواء وانما عذر في عمل الجوارح لضعف البنية بخلاف عمل القلب ومعنى ذلك ان كمال العقل معرف للوجوب والموجب هو الله تعالى بخلاف مذهب المعتزلة فان العقل عندهم موجب بذاته كما ان العبد موجد لافعاله انتهى

∴ وتلك قسمان بلا امتراء اهلية الوجوب والاداء ∴

قد علم مما سبق ان الوجوب عبارة عن شغل الذمة وان الاداء عبارة عن تفريغها وانقسام الاهلية الى القسمين كما فعله المتقدمون بهذين الاعتبارين لكن الاهلية عند التحقيق تنقسم الى ثلاثة انواع لان ثمة ثلث مفهومات احدها نفس الوجوب وهو شغل الذمة ووجوب الوقوع وثانيها وجوب الاداء وهو لزوم الايقاع وثالثها نفس التسليم والايقاع والكل سماها اهلية فيعبر عن الاولى باهلية الوجوب وعن الثانية باهلية الاداء القاصرة وعن الثالثة باهلية الاداء الكامل فنفسر الوجوب بالسبب واهليته بالذمة ووجوب الاداء بالخطاب واهليته بالعقل والبدن الكاملين ونفسر الاداء بوجود الاركان والشرايط كما سيأتي تفصيله

∴ وانما اهلية الوجوب تبنى على محلها المطلوب ∴
∴ الذمة التي يقينا تعهد فكلنا ذو ذمة اذ يولد ∴

يعني ان اهلية الوجوب في الحقوق فيماله وعليه تبنى على الذمة وهي لغة العهد فان الله لما خلق الانسان محل امانة الزم بالعقل والذمة حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة والحرية والمالكية كما اذا اعاد نا الكفار واعطيناهم الذمة يثبت لهم وعليهم حقوق المسلمين في الدنيا وهذا هو العهد المشار اليه بقوله سبحانه واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم ذرياتهم الاية على ما ذهب اليه جمع من المفسرين انا الله اخرجهم على حسب ما يبقو الدور الى يوم القيمة فخاطبهم ملقوت الكل بالنفخ في الصور وحياة الكل بالنفخة الثانية وصورهم واستنطقهم واخذ ميثاقهم ثم اعاد الكل في صلب آدم ثم انسانا تلك الحالة

ابتلاء

ابتلاء ليؤمن بالغيب وحاصل الامر ان الانسان خص من الحيوان بوجوب اشياء له وعليه فهناك خصوصية صارت بها اهلا وهو المراد بالذمة فمعنى وصف يصير به الانسان اهلا لما له وعليه واعترض على هذا بان العقل بهذه الحيثية اذ مناط التكليف هو وهو غير الذمة واجيب بالتسليم وان ظاهر كلام القاضي ابي زيد في التقويم يشير الى ان المراد بالذمة العقل وان من قال باتحادهما لا يفصل بين العقل للهيولاني والعقل بالملكة ويطلق عليهما اسم الذمة ومنهم من اجاب بالمنع وان العقل ليس بهذه الحيثية بل العقل انما هو مجرد فهم الخطاب والوجوب مبني على الوصف المسمى بالذمة حتى لو فرض ثبوت العقل بدون ذلك الوصف كما لو ركب العقل في حيوان غير الادمي لم يثبت الوجوب له وعليه والحاصل كما قال العلامة التفتازاني ان هذا الوصف بمنزلة السبب لكون الانسان اهلا للوجوب له وعليه والعقل بمنزلة الشرط ثم قال فان قلت فما معنى قولهم وجب او ثبت في ذمته كذا قلت معناه الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب دلالة على كمال التعلق واشارة الى ان الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق الماضي كما يقال وجب في العهد والمروءة ان يكون كذا وقولهم وكلنا الخ يعني ان كل ادمي يولد وله ذمة

∴ له صلاح فيه للوجوب وليس ذا الوجوب بالمطلوب ∴
∴ لنفسه فليس حقا يقصد لذاته فالحكم اذ لا يوجد ∴

يعني ان الادمي عند الانفصال بالولادة يكون له ذمة مطلقة صالحة للوجوب له وعليه وهذا بالاجماع الفقهاء حتى يثبت له ملك الرقبة وملك النكاح بشراء الولي وتزويجه ويجب عليه الثمن والمهر بعقد الولي وانما قيد بالولادة لان قبلها جزء منها من وجه حسا وحكما لانه كبدها ورجلها حتى يفرض بالمقراض عنها ويعتق بعتقها ويرق برقها ويدخل في البيع تبعا لها غير انه لما كان منفردا بالحياة مستعدا لان يصير نفسا برأسه لم يكن جزأ ولم يكن له ذمة كاملة فلذا صلح لان يجب له الحق من العتق والارث والوصية والنسب ولم يجب عليه شيء حتى لو اشترى الولي له شيئا لا يجب عليه الثمن ولا يجب عليه نفقة الاقارب فاذا انفصل كملت ذمته وصار اهلا للوجوب له وعليه غير ان هذا الوجوب ليس مطلوبا لنفسه ولا مقصودا لذاته وانما المقصود منه حكمه وهو الاداء

عن اختيار ليتحقق الابتلاء ولم يتحقق ذلك في حق الطفل لعجزه فيبطل الوجوب لعدم حكمه كما يبطل الحكم لعدم محله كبيع الحر وعتق الدابة فكان هذا القسم اعني الوجوب منقسما باعتبار انقسام الاحكام الى ما يثبت وما لا يثبت فكل قسم يتصور شرعيته في حق الطفل يثبت وجوبه في حقه وما لا فلا فاذا عدم الحكم ؛

؛ كان الوجوب باطلا فالطفل ان عاقلا اوليس ثم عقل ؛
؛ يكون منا منا لحق العبد كالغرم بالاتلاف والتعدي ؛
؛ ومصرف العرس كذا الاقارب وعوض المبيع فهو واجب ؛

يعني اذا لم يوجد الحكم يبطل الوجوب وهو تفريع على ان الوجوب غير مقصود بذاته وحاصله اذا عدم الحكم عدم الوجوب واذا وجد وجد ثم فرع على ذلك ان الطفل يضمن حق العبد كالغرم والمراد بما لزمه شرعا لا في مقابلة شئ كضمان ما اتلفه وكذا يضمن ما لزمه في مقابلة شئ كعوض المبيع لثبوت حكمه وهو اداء العين اذ المقصود المال لان الغرض جبر الفايت وحصول الربح وذلك يحصل بعين المال واداء وليه كادائه فوجب الحكم هنا فثبت الوجوب وكذلك الصلة التي لها شبه بالمؤنة كنفقة الزوجة والاقارب اما نفقة الزوجة فلانها عوض عن الاحتباس وقد وجد فيجب عوضه واما نفقة الاقارب فمؤنة اليسار والمقصود سد خلة المنفق عليه وذلك بالمال واداء وليه كادائه فلم يخل الوجوب عن حكمه بخلاف ما اذا كان صلة فيها معنى الجزاء اذ الصبي ليس اهلا للجزاء فلا يجب عليه وذلك كتحمل العقل فانه صلة فيها معنى الجزاء على ترك حفظ السفيه والصبي ليس من اهله فلذا اختص برجال العشيرة دون النساء والجزاء عقوبة والصبي ليس من اهلها كما قالوا

؛ وما يكن جزاء او عقابا على الصبي فهو لا ايجابا ؛

اي ما كان عقوبة كالقصاص او جزاء على الفعل كحرمان الميراث بالقتل فهو لا يوجب على الصبي لانه لا يصلح للحكم واما جواز تاديبه اذا اساء فليس ذلك جزاء وانما هو اصلاح له كضرب الدابة ؛

؛ لكن حق الله حتما يوجب ان صح حكمه فمنه يطلب ؛
؛ كالعشر والخراج لا اذ يطلب فلا وجوب فيه اصلا يحصل ؛
؛ كالمحض من عبادة فما وجب كذا عقوبة لذلك السبب ؛

صحيح

يعني ان حقوق الله تعالى تجب على الصبي اذا صح القول بحكم وجوبها حقا لله كالعشر والخراج وقد سبق ان معنى العبادة في العشر ومعنى العقوبة في الخراج انما هو بحسب الوصف وليس بمقصود والمقصود الاصلي منهما المال فيجبان على الصبي لان اداء الولي كاداءه ولهذا يجبان في ارض الوقف ومتى بطل حكم الوجوب فلا وجوب عليه اصلا لمحض العبادات اما البدنية فظاهر لان الصبا سبب للعجز واما المالية فلان الغرض من شرعية العبادات المالية كالزكاة هو الاداء ليظهر المطيع من العاصي لا المال لان الله غني عن العالمين فايجابها للاداء بالاختيار فلا يكون الصبي اهلا لوجوبها ولذا اسقط محمد رحمه الله تعالى الفطرة ترجيحا لمعنى العبادة وهما رجحا معنى المؤنة قال في التلويح فان قلت من جملة العبادات الايمان وهو ليس ببدني ولا مالي لكونه عمل القلب قلت جعله من البدنية تغليبا او باعتبار اشتماله على الاقرار الذي هو عمل اللسان ثم قال وذهب فخر الاسلام الى ان الصبي اذا عقل يجب عليه نفس الايمان وان لم يجب عليه اداؤه لان نفس الوجوب يثبت باسبابه على طريق الجبر اذا لم يخل عن فايدة وحدوث العالم وهو السبب متقرر في حقه واما الخطاب فانما هو لوجوب الاداء وهو ليس باهل له فلو ادى الايمان بالاقرار مع التصديق وقع فرضا لان الايمان لا يحتمل النفل اصلا ولهذا لا يلزمه تجديد الايمان بعد البلوغ فالصبا يصلح عذرا في سقوط وجوب الاداء لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء بخلاف نفس الوجوب فانه لا يحتمل السقوط بحال والصبا لا ينافيه فيبقى نفس الوجوب ولهذا لو اسلمت امرأة الصبي وهو يأباه بعد ما عرضه القاضي عليه يفرق بينهما وذهب الامام السرخسي الى ان لا وجوب عليه ما لم يبلغ وان عقل لان الوجوب لا يثبت بدون حكمه وهو الاداء لكن اذا ادى يكون الايمان المؤدى فرضا لان عدم الوجوب انما كان بسبب عدم الحكم والا فالسبب والمحل قايم فاذا وجد وجد كالمسافر اذا صلى الجمعة يقع فرضا وقوله كذا عقوبة اي لا تجب عليه وهي كالحدود وكذا القصاص كما تقدم لانعدام حكمه وهو المواخذة بالفعل

؛ ذا اول القسمين ثم الثاني اهلية الاداء ذي نوعان ؛

يعني هذا الذي بيناه هو القسم الاول وهو اهلية الوجوب والقسم الثاني اهلية الاداء وهي نوعان ؛

فتلك بالقصور طورا توصف حقا وطورا بالكمال تعرف

اى هي نوعان قاصرة وكاملة

فقدرة العقل اذا ما تقصر والجسم حيث نقصه يقرر

فالنقص في اهلية الاداء مزدين كاين بلا امتراء

وذاك كالصبي والشبيه لذى الصبا من بالغ سفيه

لاخلاف ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل وهي بالبدن فاذا كان تحقق القدرة بهما كان كمالها لكمالهما وقصورها لقصورهما ثم ان الانسان في اول احواله عديم القدرتين ولكن فيه استعداد ان يوجد كل منهما بخلق الله تعالى الى ان يبلغ درجة الكمال فقبل بلوغها تكون قاصرة كالصبي العاقل اي المميز وهو عديم القدرتين والمعتوه البالغ فانه كالصبي لعدم اعتدال عقله

فما الاداء منهما محتم بلى بصحة الاداء يجزم

فالصبي والمعتوه اذا ادى يقع صحيحا معتبرا شرعا غير ان يجب عليه ذلك وذلك لان في الزام الاداء قبل الكمال حرجا بينا لانه يحرج بالعقل القاصر ويثقل عليه الاداء بادنى القدرة والحرج مدفوع

وان يكن هذان بالكمال تكمل ويبنى على ذي الحال

توجه الخطاب حيث يوجب بذلك الاداء فهو يطلب

يعني ان قدرة العقل وقدرة البدن اذا كملتا كملت الاهلية ويبنى على ذلك توجه الخطاب ووجوب الاداء اذ لا يجوز الزام الاداء على العبد في اول احواله حيث لا قدرة له لانتفاء ذلك شرعا وعقلا والزام الاداء عليه قبل الكمال القدرتين حرج فلم يخاطب لاول امره ولا لاول ما يعقل ويعذر رحمة له بل وقت الاعتدال وهو في جنس البشر متفاوت يتعذر الوقوف عليه فاقيم البلوغ مقام اعتدال العقل تيسيرا وصار توهم وصف الكمال قبل هذا الحد وتوهم بقاء النقصان بعده ساقطا الاعتبار لان السبب الظاهر متى اقيم مقام الباطن دار الحكم معه وجودا وعدما وايد هذا بقوله عليه الصلوة والسلام رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتلم والمجنون حتى يفيق والنايم حتى يستيقظ والمراد بالقلم الحساب فدل على ان لزوم الاداء

لا يثبت

لا يثبت الا بالاهلية الكاملة وهي اعتدال الحال بالبلوغ عن عقل

وقد تنوعت هنا الاحكام فستة كانت هنا الاقسام

يعني ان الاحكام في باب الاهلية القاصرة تنوعت الى ستة اقسام لانها اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد والاول اما حسن لا يحتمل غير الحسن واما قبيح لا يحتمل غير القبح واما مترددة بينهما والثاني اما نفع محض او ضرر محض او مترددة بينهما

فان حق الله ان كان الحسن ولا احتمال للسوى في ذا السنن

صح من الطفل كما ان اسلما ولم يكن اداؤه محتما

اي حق الله تعالى ان كان حسنا لا احتمال فيه لغير الحسن بان كان نفعا محضا فانه يصح من الطفل وذلك كالاسلام لانه لما كان حسنا صرفا لم يات بالشارع الحكيم ان يحرم عنه واورد على هذا ان نفس الاداء يحتمل الضرر في احكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشركة واجيب بانه لا نسلم انهما مضافان الى اسلام الصبي بل الى كفر المورث والزوجة ولو سلم فانما هما ثمرات اسلامه واحكامه اللازمة ضمنا لا من احكام الاصلية الموضوع هو لها كما انه لو ورث قريبه المحرم فانه يعتق عليه حكما مع انه ضرر محض والحاصل ان القول بصحة اسلام الطفل واجب لكنما الاداء لا يلزمه لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء والاكراه فكذا بعذر الصبا

وان يكن بالقبح ليس يحتمل سواه مثل الكفر هما عفوا اجعل

يعني وان كان قبيحا لا يحتمل غير القبح كالكفر يعني الردة لا يجعل عفوا من الصبي فتصح ردته كما يصح ايمانه اذ لو عفي عنه الكفر وجعل مؤمنا لصار الجهل به تعالى علما به لان الكفر جهل بالله تعالى وصفاته واحكامه على ما هي عليه والجهل لا يجعل علما في حق العباد فكيف في حقه سبحانه فصح ارتداده في حق احكام الآخرة اتفاقا لان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك مما لا يرد به الشرع وكذا في احكام الدنيا حتى تبين امراته المسلمة وتحرم عن الميراث من مورثه المسلم لانه في حق الردة بمنزلة البالغ وانما يقتل لان وجوب القتل ليس بمجرد الارتداد بل بالمحاربة وهو ليس من اهلها كالمراة وانما لم يقتل بعد البلوغ لان الاختلاف في صحة اسلامه حال صار شبهة في اسقاط القتل كذا ذكره ابن نجيم

وصح فيما بين ذين كانا كالصوم ان ادى ولا ضمانا

يعني انه يصح اداء الطفل فيما يكون بين الحسن والقبح وذلك بان يكون حسنا من وجه دون وجه وذلك كالصوم والصلاة وكذا الحج ولكن لا ضمان عليه حتى اذا شرع لا يلزمه الاتمام والامضاء واذا افسده لا يلزمه القضاء لان ذلك نفع محض حتى لا يستحق به الثواب في الآخرة ويصير عادة له حتى لا يشق عليه ادآؤه بعد البلوغ بخلاف ما كان ماليا كالزكاة حيث لا يصح منه لتمحضه في العاجل بنقصان ملكه فيبنى هذا على الاهلية الكاملة هذا ويجب التوضيح حيث فروع الايمان كالايمان مما هو حسن لا يحتمل غيره قال ابن نجيم وهذا هو الظاهر لان القبح في الصلوة في الاوقات المكروهة عارض لاذاتي وكذا الصوم في الاوقات المنهية واما الحج فليس له وقت منهي يقبح فيه ونقل عن الفتاوى ان حسنات الصبي له ولابيه اجر التعليم

وما يكون غير حق الله ... ان خالص النفع بلا اشتباه
كقبضة الموهوب او ان يقبلا ... فان صح له ان يفعلا

يعني ان ما يكون من غير حقوق الله وكان نفعا خالصا فانه يصح له مباشرته كقبضة الموهوب او قبول الهبة وكذا الصدقة والاصطياد والاحتطاب وان لم يأذن وليه ولو آجر المحجور نفسه صبيا كان او عبدا وعمل استحق الاجر لكن في العبد بشرط السلامة حتى اذا تلف فيه يضمن المستاجر بخلاف الصبي لعدم تحقق الغصب فيه ويصح تصرفهما وكيلين بلا عهدة وان لم يأذن الولي وان فيه توسلا الى ادراك المنافع والمضار كما في التوضيح

والعقل منه ان يكن محض الضرر ... فذاك باطل وليس يعتبر
وذاك مثل القرض والطلاق ... كذا وصية وكالعتاق

اي ما كان ضررا محضا كالطلاق والعتاق والقرض والصدقة والوصية اذا صدر من الصبي كان باطلا وان اذن وليه له وكذا لا ينفع مباشرة وليه له في ذلك الا القرض اذا صدر من القاضي لانه اقدر على الاستيفاء وهذا على وفق ما في المنار وغيره لكن ذكر في التلويح ان في كون الوصية من هذا القبيل نظرا لانها نفع محض لحصول الثواب بها في الآخرة بعد الاستغناء عن المال بالموت بخلاف الهبة والصدقة فان فيهما تضررا بزوال الملك في الحيوة واجاب عنه بان الضرر فيها اكثر لان نقل الملك الى الاقارب افضل عقلا وشرعا لصلة الرحم ولان ترك الورثة اغنياء خير من تركهم فقرا بالمضرة وترك الافضل في حكم الضرر المحض وفي فتح الغفار شرح المنار المراد من عدم مشروعية الطلاق عدمها عند عدم الضرورة والحاجة واما عند تحققهما

فهو مشروع فان الامام شمس الائمة قال في اصوله زعم بعض مشايخنا ان هذا الحكم غير مشروع اصلا في حق الصبي حتى ان امراته لا تكون محلا للطلاق قال وهذا وهم عندي فان الطلاق يملك بملك النكاح اذ لا ضرر في اصل الملك وانما الضرر في الايقاع حتى اذا تحققت الحاجة الى صحة ايقاع الطلاق من جهته لدفع الضرر كان صحيحا وبهذا تبين فساد قول من يقول انما لو اثبتنا ملك الطلاق وهو ولاية الايقاع في حقه كان خاليا عن حكمه والسبب الخالي عن حكمه غير معتبر لانا لا نسلم خلوه عن حكمه اذ الحكم ثابت في حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت امراته عرض عليه الاسلام فان ابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا في قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى واذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امراته وكان ذلك طلاقا في قول محمد رحمه الله تعالى واذا وجدت امراته مجبوبا او خصيا فرق بينهما وكان طلاقا عند بعض المشايخ فعرفنا ان الحكم ثابت في حقه عند الحاجة واما بدونها فلا لان الاكتفاء بالاهلية القاصرة لتوفير المنفعة على الصبي وهذا المعنى لا يتحقق فيما هو ضرر محض انتهى

وما يكون بين ضرر ايسرا ... كما اذا باع كذا ان اجرا
فان ذا من الصبي جائز ... اذا وليه له اجاز

اي ما يكون دائرا بين النفع والضرر كالبيع والشراء والاجارة والنكاح فانه يجوز من الصبي اذا اذن له الولي لان الصبي اهل لحكم ذلك اذا باشره وليه فكذا اذا باشر باذنه ثم صحة ذلك عند الامام بطريق ان احتمال الضرر في تصرفه يزول برأي الولي فيصير كالبالغ وهذا يبيع بغبن فاحش من الاجانب واما بيع الصبي من الولي بغبن فاحش ففيه روايتان وعندهما بطريق انه كمباشرة الولي فلا يصح بغبن فاحش لانه من الولي ولانه من الاجانب

والشافعي قال كل نفع ... يكون ممكنا بحكم الشرع
تحصيله ان باشر الولي ... فلم يجز ان باشر الصبي
وحيث لم يمكن من الولي ... جاز كما وصية الصبي
ومثله اختياره للواحد ... اي واحد من امه والوالد

اي قال الشافعي رحمه الله تعالى ان كل منفعة يمكن تحصيلها له بمباشرة الولي لا تعتبر من الصبي فلا تجوز منه وذلك كالاسلام وكالبيع لانه يولى عليه فيهما اذ يصير مسلما باسلام احد ابويه ويفسد عليه بيع الولي وما لا يمكن تحصيله بمباشرة الولي فانه تعتبر عبارته فيه

ويجوز منه كالوصية لكونها نفعا محضا على ما تقدم وكاختياره احد ابويه اذا وقعت
الفرقة بينهما فحق الحضانة للام الى سبع ثم بخير الولد فايهما اختار يكون عنده لان منفعة
هذا الاختيار لا تحصل بمباشرة الولي قال في المغني وليس للشافعي هنا معنى فقهي يطرده
حيث اعتبر عبارته في اختيار احد الابوين مع كونه اضر ولم يعتبرها في اختيار الاسلام
مع كونه انفع في البيع ونحوه اعتبرها في الوصية والتدبير ولم يعتبرها في البيع ونحوه
مع ظهور نفعه وحزفه ان من جعل وليا لا يمكن ان يجعل موليا عليه للمضادة قلنا الاصل
الاهلية صلح وليا ولقصورها صلح موليا عليه ولا مضادة بين ما يحصل منفعة له بواسطة
الولي في حالة وبين ما يحصل له بنفسه في اخرى الا ترى انه يصير مسلما باسلام ابيه تارة
وباسلام امه اخرى وانما تحقق المنافاة في حالة واحدة ونحن اذا جعلناه مسلما باسلام نفسه
لم نجعله تبعا في تلك الحالة وهذا كالعبد يكون مسافرا بنفسه ومتبعا لسيده اخرى انتهى

باب الامور المعترضة على الاهلية

وتسمى عوارض جمع عارض لما ان فاعلا صفة اذا كان في غير العقلاء يجمع على فواعل كما نقل عن
ايضاح المفصل وذكر صاحب الاقليد انه قياس وذكر فيه مناسبة لطيفة هي ان غير ذوي
العقول تشبه الاناث في انتفاء كمال العقل فيصح ان يجمع على ما يجمع عليه المؤنث والمراد
بكونها عوارض انها ليست من الصفات الذاتية لا بمعنى الطريان والحدوث بعد العدم والا
لما جمع في الصغر الا على سبيل التغليب كما في التلويح

وما على تلك من العوارض ... نوعان ههنا بلا معارض
فالاول الذي الى السماء ... يكون منسوبا بلا امتراء

يعني ان العوارض التي تعرض على الاهلية نوعان الاول ما يكون منسوبا الى السماء اي
السماوي قال في التقرير ونسبته الى السماء تلويح بخروجه عن قدرة العبد لان السماويات
ليست مقدورة للعبد وكذا عرفوا هذا النوع بما لا يكون فيه قدرة ولا اختيار للعبد وهو
اكثر تغييرا واشد تاثيرا من المكتسب وهو احد عشر الصغر والجنون والعته والنسيان
والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت كما قال

وانما اقسامه هنا الصغر ... وذاك كالجنون شرعا يعتبر
في اول الاحوال ثم ان عقل ... والبعض من اثار عقله حصل

ينال من اهلية الاداء ... مزايا ولا كمال للبقاء

اي من اقسام العوارض السماوية الصغر وهو مدة عمر الشخص ما بين الولادة الى حين البلوغ
وهو يعتبر كالجنون في اول احواله اي قبل ان يعقل لانه عدم العقل مثله لكن فرق بينهما بان
امارة الصبي الذي ليس بمميز اذا اسلمت يؤخر العرض الى ان يعقل ولا ينتظر بلوغه دفعا للضرر عنها
واذا اسلمت امارة المجنون يعرض الاسلام على ابويه فان اسلم احدهما يحكم باسلام المجنون تبعا
وان ابيا يفرق بين المجنون وامراته اذ لا فايدة في التاخير لان الجنون لنهاية له بخلاف الصغر
ثم اذا عقل الصغير بان ظهر شيء من آثار عقله فانه ينال ضربا من اهلية الاداء فتصح عباراته
كما مضى ولا ينال الاهلية الكاملة للبقاء

في حالة الصبا وذاك مسقط ... للكل عن بالغ قد يسقط

يعني انه لا ينال الاهلية الكاملة اذا عقل لبقايه في حاله الصبا والبقاء في حالة الصبا سقط
الكل مما قد يسقط عن البالغ اي الذي يحتمل السقوط عن البالغ مثل الحدود فانها تسقط
بالشبهات والعبادات البدنية فانها تسقط بالاعذار وكذا الايمان فيما يرجع الى الاداء لانه يسقط
عن البالغ بعذر الاكراه ولذا قلنا ان الصبي لا يقتل بالردة لان القتل يحتمل السقوط عن البالغ
كما في المرتدة وقلنا انه يصح شروعه في الصوم والصلوة بلا لزوم مضي فيهما ووجوب
قضاء لو فسد لان لزوم المضي ووجوب القضاء مما يحتمل السقوط عن البالغ كما لو شرع
في الصوم ظانا انه عليه ثم علم انه ليس عليه لا يلزمه المضي ولا القضاء لو افسده

فلم تزل فرضية الايمان ... فان يؤيده بذا الاوان
يقع هنا فرضا وعنه قد وضع ... ان يلزم الاداء فهو ممتنع

اي لا تزول عن الصبي فرضية الايمان لانه فرض على الدوام لدوام توحيد الله تعالى
بدوام الالوهية حتى اذا ادى الايمان يقع فرضا لا نفلا لعدم تنوعه الى فرض ونفل الا
ترى انه اذا آمن في صغره وبلغ ولم يعد كلمة الشهادة بعد طلب الاعادة لم يحل سرتا
ولو كان الاول نفلا لما اجزى عن الفرض كالصبي اذا صلى في اول الوقت ثم بلغ في اخره
حيث يجب عليه الاعادة لانه وقع نفلا لكنه يوضع عنه لزوم اداء الايمان والتكليف به

لقصور الاهلية فلم يكن اهلا للّزوم كالمسافر اذا صام يقع فرضا وان كان لزوم الاداء متأخرا الى ادراك عدة من ايام اخر ؛

وجملة الامر هنا ان قد يسقط ما يقبل العفو على ذاك النمط
فليس عهدة عليه اصلا لكن لو منه صح فعلا
ما ليس فيه عهدة فيعتبر شرعا فوطن الترحم الصغر

اي الامر الكلي في باب الصغر وحاصل احكامه ان الصبي يسقط عنه عهدة ما يحتمل العفو على النمط الذي قدمناه فلا يلزمه ما يوجب التبعة والمؤاخذة ويصح منه من الافعال ما ليس فيه مؤاخذة بان يباشره بنفسه وكذا يصح ذلك لاجله بان يباشره وليه وذلك كقبول الهبة ونحوه مما هو نفع محض فيعتبر ذلك شرعا لان الصغر موطن الرحمة لقوله عليه الصلاة والسلام من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا فجعل الصغر سببا لاسقاط كل تبعة وضمان يحتمل السقوط عن البالغ بوجه واحترز به عن الردة فانها لا تحتمل العفو وعن حقوق العباد فانها حقوق محترمة يجب لمصالح المستحق لتعلق بقائه بها فلا يمتنع وجوبها بسبب الصغر كما لا يمتنع عن البالغ لعذر كذا في التحقيق ؛

فما عن الميراث شرعا يحرم بالقتل مطلقا ولكن يحرم
في الكفر بالحرمان مثل الرق فليس مثل القتل ذا للفرق

اي لا يحرم الصبي عن الميراث بالقتل عمدا او خطأ لان موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو وباعذار كثيرة فيسقط بعذر الصبي فيجعل كان مورثه مات حتف انفه بخلاف الدية لانها تجب لعصمة المحل وهو اهل لوجوبها وهذا بخلاف الكفر والرق فانه يحرم عن الميراث بسببهما لان الرق والكفر ينافيان اهلية الميراث لكون الرقيق مملوكا فلا يكون مالكا والكفر ينافي الولاية قال الله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والارث مبني على الولاية لقوله سبحانه اخبارا عن زكريا يهب لي من لدنك وليا يرثني فانه يشير الى ذلك فظهر الفرق ؛

ثم الجنون وهو شرعا مسقط كل العبادات فتلك تسقط

الجنون اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب بان لا يظهر

اثارها ويتعطل افعالها اما النقصان جبل عليه دماغه في اصل الخلقة واما الخروج مزاج الدماغ من الاعتدال بسبب خلط او آفة واما لاستيلاء الشيطان عليه والقاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفرح ويفزع من غير ما يصلح سببا كما في التلويح وهو مسقط للعبادات كلها قياسا على المنافاة القدرة التي بها يتمكن من انشاء العبادات على النهج الشرعي وبانتفاء القدرة ينتفي وجوب الاداء واما اهلية الوجوب فهي ثابتة في حقه لما تقدم من ان الآدمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب فلا يسقط ما لا يسقط الا بالاداء والابراء كضمان المتلفات ونفقة الاقارب والزوجات فلا يسقط به كما لا يسقط بالصبا ويسقط عنه ما كان من المضرات كالطلاق والتبرعات فهو في ذلك كالصبي بل اولى ؛

وحيث لم يمتد كان ملحقا بالنوم والحد الذي تحققا

يعني ان الجنون اذا لم يمتد الحق بالنوم عند علمائنا لانه لم يكن موجبا حرجا في ايجاب العبادات بزواله وجعل كانه لم يوجد لان الشرع الحق العارض بالعدم في حق صحة الاداء حتى ان من نوى الصوم من الليل ثم نام او اغمي عليه او جن ولم ينتبه او لم يفق الا بعد غروب الشمس فانه يصح صومه مع انه لا بد في مثله من التحصيل بالاختيار وقد سلب الاختيار فاذا كان في حق الاداء الذي هو المقصود من الوجوب ففي حق الوجوب اولى واما اذا كثر بان امتد فانه يصير لزوم الاداء مؤديا الى الحرج بالقضاء فيبطل القول بلزوم الاداء دفعا للحرج وهذا القياس والاستحسان لا خلاف فيه بين اصحابنا في الجنون العارضي بان بلغ عاقلا ثم جن فافاق الجنون الاصلي بان بلغ مجنونا فمثل الصبا عند ابي يوسف حتى لو افاق قبل مضي الشهر بعد بلوغه مجنونا او قبل تمام يوم وليلة حرج وقت البلوغ لم يلزمه قضاء ما مضى عنده واما عند محمد وهو ظاهر الرواية فهو بمنزلة العارضي وقيل الاختلاف على العكس ووجه الفرق ان الجنون الحاصل قبل البلوغ حصل في وقت نقصان الدماغ لآفة سابقة له عن قبول الكمال مبقية له على ما خلق عليه من الضعف الاصلي فكان امرا اصليا فلا يلحق بالعدم فيكون كالصبا واما ما بعد البلوغ فقد حصل بعد كمال الاعضاء فكان معترضا على المحل الكامل بالجنون العارض فامكن الحاقه بالعدم عند انتفاء الحرج كالنوم والحد الذي يتحقق ؛

بامتداده زيادة على يوم وليلة على ما فصلا

اي في صلاته وان يستغرقا في الصوم شهره كما تحققا

يعني الحد الذي يتحقق به الامتداد ان يزيد على يوم وليلة لان الامتداد عبارة عن تعاقب الازمنة وليس لحد معين فقد رده بالادنى وهو ان يستوعب الجنون وظيفة الوقت وهو اليوم والليلة في الصلوة لانه وقت جنس الصلوة وقوله على ما فصلا اشارة الى ما ذكروا من ان محمدا اعتبر نفس الوجوب فاشترط تكرارها بان تغير الصلوات ستا وهما اعتبرا نفس الوقت في سقوط القضاء فلو جن بعد الطلوع وافاق في اليوم الثاني قبل الظهر يجب القضاء عندهما لعدم تكرار جنس الصلوات وعنده لا لتكرار الوقت بزيادة بحسب الساعات وقوله وان يستغرقا يعني ان حد الامتداد في الصوم ان يستغرق الشهر ليله ونهاره فلو افاق في جزء من الشهر وجب عليه القضاء ليلا كان او نهارا في ظاهر الرواية وعن شمس الائمة الحلواني لو كان مفيقا في اول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا ثم استوعب باقي الشهر لا يجب عليه القضاء قيل وهو الصحيح بخلاف ما اذا افاق في ليلة من اثناء الشهر فانه يلزمه القضاء وفي الزكاة الحول ثم الاكثر كالكل عن يعقوب هذا يذكر

اي حد الامتداد في الزكاة ان يستغرق الحول لانه كثير في نفسه وابو يوسف اقام اكثر الحول مقام الكل في الامتداد اسقط للزكوة تيسيرا وتخفيفا في سقوط الواجب

كذا يعد في العوارض العته وبالصبا بالعقل ذا له شبه

العته اختلاط الكلام بان يشبه بعضه كلام العقلاء وبعضه كلام المجانين وهو مثل الصابي العقل في جميع الاحكام لان الصبي في اول احواله عديم العقل فالحق به الجنون وفي الآخر ناقص العقل فالحق به المعتوه

في كل حكم ليس ثم نصل فصح منه قوله والفعل

اي العته مثل الصابي العقل في كل الاحكام ليس بينهما فرق وما ذكره البعض من مراة المعتوه اذا اسلمت لا يوخر عرض الاسلام عليه كما لا يوخر عرضه على ولي المجنون بخلاف الصبي مردود بانه لا فرق بين المعتوه والصبي العاقل في عدم تاخير عرض الاسلام عليه لان اسلامهما صحيح والزامهما بحق الغير صحيح ايضا والحق هنا للزوجة وانما التاخير في حق الصغير الذي لا يعقل الى ان يعقل وحيث كان المعتوه كالصبي العاقل في كل الاحكام كان قوله وفعله صحيحين فصح اسلامه

وتوكله

وتوكله لغيره بيعا وشراء وطلاقا وعتاقا وتزويجا وصح قبول الهبة

فصحة الامرين منه تشرع لكنما العهدة عنه تمنع

يعني كما صح قوله وفعله صحيح شرعا لكن العهدة تمتنع عنه اي يمتنع الزام شيء فيه مضرة نظرا له ورحمة عليه كما في الصبا فلا يطالب في الوكالة في البيع والشراء بنقد الثمن وتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة ولا يصح طلاق امراته وعتاق عبده وان اذن الولي ولا يصح بيعه وشراءه لنفسه بدون اذن الولي ولما ورد عليه ان العهدة ساقطة عن المعتوه والصبي فينبغي ان لا يجب عليهما ضمان ما استهلكاه اجاب عنه بقوله

وليس عهدة ضمان المتلف اذ عصمة المحل ليست تنتفي
لكونه طفلا كذا المعتوه فالحق الله ذا شبيه

يعني ان ضمان ما اتلفه الصبي والمعتوه ليس بعهدة وانما شرع جبرا لما اتلفه من المحل المعصوم ولا تنتفي عصمة المحل بكون المتلف صبيا او معتوها لانها ثابتة لحاجة العبد وقيام مصالحه وهذا يعني ما ذكر من حق العبد لا يشبه حق الله تعالى لان حقوق الله تعالى للابتلاء وهو متوقف على كمال العقل والقدرة واما كلاهما فيهما في حقوق العباد فخارج عن حيز الاعتبار لاستلزام المضار

ويوضع الخطاب كالصبي عنه كذا عليه للولي
ولاية وما يكن وليا على السوى اذ شبه الصبا

اي يوضع الخطاب عن المعتوه كما يوضع عن الصبي فلا تجب عليه عبادة ولا عقوبة وتثبت الولاية عليه للولي لان ثبوت الولاية من باب النظر ونقصان العقل لكونه دليل العجز مظنة النظر ولا يكون وليا على غيره لعجزه عن التصرف لنفسه فلا تثبت له القدرة على غيره فهو في جميع ذلك كالصبي

وان من انواعها النسيانا بلا اختيار يعتري الانسانا

اي من انواع الامور المعترضة النسيان وهو عدم تأتي الصورة الحاصلة عند العقل عما من شانه الملاحظة في الجملة اعم من ان يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها اي وقت شاء ويسمى هذا ذهولا وسهوا ويكون بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بعد تجشم كسب جديد وهو النسيان عند الحكماء

يعنى النسيان لاينافى وجوب ما وجب من حق الله تعالى لبقاء القدرة بكمال العقل
وهو عذر فى سقوط الاثم ثم اشار الى تفصيل حكمه بقوله بل ان غلب

كما يكون حالة الصيام ... ومثله الاتيان بالاسلام
فى القعدة الاولى كذا فى الوهم ... فى الذبح اذ ينسى فلا يتسمى
فانه عفو وليس يجعل ... عذرا بحق العبد حيث يحصل

يعنى اذا كان النسيان غالبا بحيث لاتخلو الطاعة عنه فى الغالب اما بطريق دعوة
الطبع الى ما يوجب النسيان كما فى الصوم كان عفوا فان الطبع يدعو الى المفطرات فاوجب
نسيان الصوم بخلاف ما اذا اكل فى الصلوة حيث لم يتذكر مع وجود المذكر وهو هيئة
الصلوة ومثل النسيان فى الصوم فى كونه عذرا لايبطل العبادة ما اذا اتى بالسلام ناسيا
فى القعدة الاولى اذ النسيان غالب فى تلك الحالة لكثرة تسليم المصلى فى القعدة فتهى
داعية الى السلام ومثله نسيان التسمية عند الذبح لوهم يعتري الانسان لنفار طبعه
عن تلك الحالة فيكون عذرا فتؤكل ذبيحته ولايجعل النسيان عذرا فى حقوق العباد
حتى لو اتلف مال انسان ناسيا وجب عليه ضمانه

وان منها النوم وهو يوجب ... تاخير ما العبد به يخاطب

يعنى من العوارض النوم وهو يوجب تاخير الخطاب الذي يخاطب به العبد بالاداء الى
وقت الانتباه لامتناع الفهم ويجاب العقل حالة النوم

وليس مانع الوجوب اصلا ... بل ينافى الاختيار فعلا

اى لايوجب تاخير نفس الوجوب واسقاطه لعدم اخلال النوم بالذمة والاسلام والامكان
الاداء حقيقة بالانتباه او خلفا بالقضاء والعجز عن الاداء انما يسقط الوجوب حيث
يتحقق الحرج بتكرر الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة ودليله الحديث
من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فلولم تكن واجبة لما امر بقضائها فالنوم
لايمنع الوجوب لكن ينافى الاختيار فى الفعل لانه بالتمييز ولا تمييز مع النوم

فيبطل التعبير بالطلاق ... وردة والبيع والعتاق

وكذا الاسلام لان كلامه بمنزلة الحان الطيور ولذا ذهبوا الى انه ليس بخبر ولا انشاء ولا يتصف
بصدق ولا كذب ... وما له حكم من الاحكام ... اذ يبتلى فى الصلاة كالكلام

او

او ان يقهقه فهو ليس بقصد ... وما له فى واحد تعمد

يعنى اذا نام فى صلاته او تكلم او قهقه لم يكن لشئ من ذلك حكم من الاحكام لعدم
القصد فى جميع ذلك حتى اذا قرا فى منامه لم تصح قراته واذا تكلم فى صلاته لم تفسد ولا
يكون قهقهته حدثا لان القهقهة انما جعلت حدثا لقبحها فى موضع المناجات ولذلك لم
جعلت حدثا خارج الصلاة ويسقط ذلك بالنوم فلا يفسد الصلاة وقيل تفسد ويكون حدثا
لان الشارع لما جعلها حدثا فى الصلاة كانت حدثا فى الاحوال كلها وقيل تفسد ولا يكون
حدثا لقصورها عن التى تكون فى اليقظة فكانت كالضحك يفسد الصلاة لا الوضوء وهذا
على ما فى المنار وشرح المنظومة وفى فتاوى قاضيخان والخلاصة ان كلامه فى الصلاة
مفسد من غير ذكر خلف

وان من انواعها الاعماء ... وذا من الامراض لا امتراء
فيضعف القوى ولا يكون ... مزيل عقل لا كذا الجنون

من العوارض الاعماء وهو من الامراض لانه آفة فى القلب او الدماغ فيضعف القوى المدركة
والمحركة عن افعالها ولا يزيل العقل بخلاف الجنون فانه زوال العقل فلذا عصم الانبياء
من الجنون دون الاعماء

وانه كالنوم بل ذا اوكد ... فيبطل الكلام اذ لا يقصد

اى هو كالنوم بل اشد من النوم لان النوم من ضروريات الحيوانات استراحة لقواه
بخلاف الاعماء فيبطل كلام المغمى عليه اذ لا اختيار له

وانه من غير ما ريب حدث ... بكل حال كان حيثما حدث

اى سواء كان قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا لانه يزيل المسكة بالكلية بخلاف النوم
فانه ينقض الوضوء فى بعض الحالات كما هو مفصل فى محله

وانه للامتداد يقبل ... فيسقط الاداء حيث يحصل
ذا فى الصلاة ان يزد هنا على ... يوم وليلة كما قد فصلا

يعنى انه مما يحتمل الامتداد فيسقط اداء الصلوة اذا زاد على يوم وليلة

والاعتبار فيه بالصلوة ... لدى محمد وبالساعات
لديهما والامتداد قد نذر ... فى صومه من اجل ذا لا يعتبر

اي اعتباره بالصلوات عندهما وبالساعات عندهما كما تقدم في الجنون وامتداده في الصوم نادر فلا يعتبر حتى لو اغمي عليه في جميع الشهر لزم القضاء ان تحقق ذلك

والرق ذا عجز يكون حكما ... وانه الجزاء كان حتما
في الاصل لكن في البقا صار حكما واثبتوا له اعتبارا
به صير المرء للتملك ... والابتذال عرضة ان يملك

ايعم العوارض الرق وهو لغة الضعف ومنه رقة القلب وشرعا عجز حكمي شرع في الاصل جزاء للكفار لما استكفوا عن عبادة الله تعالى والحقوا انفسهم بالبهايم في عدم النظر في ايات التوحيد جازاهم الله تعالى بجعلهم عبيد عبيده مبتذلين كالبهايم ولهذا لا يثبت الرق على المسلم ابتداء وانما كان عجزا حكميا لان الشارع لم يجعل الرقيق اهلا لكثير من الاحكام كالشهادة والقضاء والولاية فالرق حق الله ابتداء في الاصل لكنه صار في البقاء حكما لاحكام الشرع من غير ان يراعى فيه معنى الجزاء والعقوبة حتى بقي العبد رقيقا وان اسلم واتقى ويكون ولد الامة المسلمة رقيقا وان لم يوجد منه الكفر بخلاف هذا كله الخراج يثبت ابتداء بطريق العقوبة حتى لا يبتدأ به على المسلم ويصير في البقاء حكما حتى لو اشترى المسلم ارضا خراج كان الخراج واجبا وقوله به صير الخ يعني بالرق صير المرء عرضة للتملك والابتذال واصل العرضة خرقة يمسح بها القصاب يده وسكينه

وانه وصف وليس يحتمل ... تجزيا كالعتق ضده جعل

التجزي اصله التجزؤ بالهمز لكن الفقها لينوا الهمزة تخفيفا كما هو مذهب العرب في المهموزات فصار تجزو بالواو ثم قلبوا الواو ياء لوقوعها ساكنا في الطرف مضموما ما قبلها ومثله التوضي والمراد ان الرق وصف لا يقبل التجزي لاستحالة ان يكون بعض العبد قنا متصفا بالملكية والولاية والشهادة ولان سببه وهو القهر لا يتجزى اذ لا يتصور قهر بعض دون بعض ولانه اثر الكفر وهو لا يتجزى فكان كضده وهو العتق فانه لا يتجزى ايضا بالاتفاق والا لزم من تجزيه تجزي الرق اذ لو ثبت العتق في بعض المحل فالبعض الآخر ان كان عتيقا فهو المطلوب وان كان رقيقا فقد ثبت تجزيهما ولان قوة حكمية بها يصير الشخص اهلا للملكية ونحوها وثبوت مثل هذه القوة لا يتصور في بعض شايع دون البعض واما الملك فلا خلاف في تجزيه لجواز بيع العبد من اثنين وبيع نصفه ويبقى الملك في

النصف

النصف الآخر كذلك الاعتاق اذ ليهما ... يكون مثل العتق كيلا يلزما
بلا مؤثر هنالك الاثر ... او عكسه او ان فيه يعتبر
ما غيرها رتب تجزي العتق ... لكنه قال مقال حق

اي كذلك الاعتاق مثل العتق لا يتجزى عند ابي يوسف ومحمد فاعتاق البعض اعتاق للكل عندهما لاسعاية على العبد وذلك لان العتق مطاوع الاعتاق يقال اعتقته فعتق كلسرته فانكسر والمطاوعة هي حصول الاثر عن تعلق الفعل المتعدي بمفعوله واثر الشيء لازم له والعتق ليس بمحسوس اتفاقا فلو تجزى الاعتاق لزم احد امور ثلاثة الاثر بدون المؤثر او المؤثر بدون الاثر او تجزي العتق لانه اذا اعتق البعض فاما ان يثبت العتق في الكل او لا فان كان الاول يلزم ثبوت الاثر بلا مؤثر وان كان الثاني فاما ان يكون ثابتا في البعض او لا يكون ثابتا اصلا فان ثبت في البعض لزم تجزي العتق وان لم يثبت يلزم ثبوت المؤثر بلا اثر والكل ظاهر البطلان ولا وجه للقول بتوقف الاعتاق لصدوره من المالك فوجب تنفيذه ونفاذه في البعض وذلك يستدعي ثبوت العتق في الكل وقوله لكنه يعني هذا عندهما لكن ابو حنيفة قال مقال حق حيث قال

بان الحالة للملك ... وذو التجزي ذا بغير شك
ولم يكن اسقاطه للرق ... هنا ولا اثباته للعتق

يعني قال ابو حنيفة ان الاعتاق يتجزى لانه ازالة للملك والملك يتجزى كما في بيع نصف العبد وشراء النصف لكن تعلق بسقوط كل الملك عن المحل حكم لا يتجزى وهو العتق فاذا سقط بعضه فقد وجد شطر العلة لان سقوطه عن الكل علة العتق وزوال بعض الملك من غير نقله الى مالك آخر يكون ايجادا للبعض علة العتق وهو لا يوجب العتق لبقاء المملوكية في الجملة كالتدبير لا يسقط ما بقي شيء من المحل فان قيل معنى ازالة كل الملك عن الرقيق ازالة حق الله تعالى وليس للعبد ذلك اجيب بان الممتنع للعبد ازالة حق الله قصدا او اصلا في الاصل والرق تبعا وحق الله وان كان اصلا في ابتداء الرق جزاء على الكفر لكنه تبع بقاء فان الاصل هو الملكية والمالية ولهذا لا يزول الرق بالاسلام فمتى الاعتاق ازالة حق العبد قصدا واصلا ولزم منه زوال حق الله تقاضيا وتبعا وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا في الابتدا ثبوت

حق العبد يتبع حق الله تعالى في البقا بالعكس فان قيل فاي اثر للاعتاق عند ازالة بعض الملك اجيب بان اثره فساد الملك في الباقي حتى لا يملك المولى بيع معتق البعض ولا ابقاؤه في ملكه ويصير هو احق بمكاسبه ويخرج الى الحرية بالسعاية وبالجملة يصير كالمكاتب الا ان المكاتب يرد الى الرق بالعجز عن المال لان السبب فيه عقد يحتمل الفسخ وهذا لا يرد لان سببه ازالة الملك لا الى احد وهي لا تحتمل الفسخ فمعتق البعض مكاتب عند ابي حنيفة الا في الرد الى الرق والحاصل انه فسر الاعتاق بازالة الملك الذي هو حق العبد ويلزم من ازالته ازالة الرق وهما فسراه بازالة الرق قصدا ويتبعها ازالة الملك قال ابن نجيم والجواب عما قالاه ان المطاوعة في اعتقته تعتق انما هي عند اضافتها الى الكل كما هو مدلول اللفظ فلا يثبت باعتاق شيء من العبد ولا زوال شيء من الرق فهو عنده كالمكاتب غير انه لا يرد الى الرق واثره حينئذ في فساد الملك

ولتكون مالكا للمال ذو الرق مملوكا بهذي الحال

يعني ان الرقيق مملوك مالا فلا يكون مالكا مالا لان المملوكية تنبئ عن العجز والا بتزال والمالكية عن القدرة والكرامة وهما متنافيان وليس المراد انه مملوك من حيث انه مال فلا يصير مالكا للمال حتى يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون مملوكا من جهة انه مال مبتذل ومالكا من جهة انه آدمي مكرم كما في المتلوح

وليس شرعا يملك السري كالحكم في مكاتب اذ يجري

لان ذلك من احكام ملك المال فلا يملكه ولو باذن المولى لاستنائه على مملك الرقبة دون المنفعة ومر بالمكاتب وان كان المدبر كذلك لانه في المكاتب الرق ناقص حتى انه احق بمكاسبه وفي السري مظنة ملك المتعة كالنكاح فصرح به ازالة لما عسى ان يتوهم

ولا تجوز حجة الاسلام من ذين كالفرض للصيام

لعدم اصل القدرة وهي البدنية فيكون عديم الاستطاعة التي هي شرط وجوب الحج لان القدرة البدنية منافع البدن وهي حادثة على ملك المولى الا ما استثنى من الصوم والصلوة فانه نيهما مبنى على اصل الحرية فاذا كان كذلك كان الحج المؤدى منهما نفلا فلا ينوب عن الفرض بخلاف الفقير اذا حج ثم استغنى حيث ينوب عن الفرض لان مالك لما يحدث له من قدرة الفعل اذا حدثت وهي الاستطاعة الاصلية

ولا ينافي ان يكون مالكا مالم يكن مالا هنا وذلكا

كالنكاح كان او كالدم لكن منافي الرق شرعا فاعلم

يعني ان الرق لا ينافي ما لكية غير المال كالنكاح والدم بما يملكهما لان الرقيق ليس بمملوك فحق هذه الاشياء بل بمنزلة المبقى على اصل الحرية الا انه يحتاج في النكاح الى اذن المولى لما فيه من نقصان المالية لوجوب المهر المتعلق برقبة العبد ولا يملك المولى اتلاف عبده لان الدم حق العبد لاحتياجه اليه في البقاء ولذا يصح منه الاقرار بالقصاص كما ياتي وقوله لكن ينافي الرق الخ الرق فاعل ينافي ومفعوله قوله كالحكم الخ

حقا كمال الحال في الاهليه للاعذا كرامة سنيه

وحاصله ان الرق لا ينافي ما لكية غير المال ولكن ينافي كمال الحال في اهلية الكرامات لانه ينبئ عن العجز والمذلة فينافي الكمالات البشرية الدنيوية واما الاخروية فاهليتها بالتقوى ولا رجحان للحر على العبد في ذلك بل قد يكون ارجح كما ورد في الحديث ان عبدا يكون ارفع درجة من مولاه في الجنة فيقول يا رب ان هذا كان عبدي في الدنيا فقال الله كان اكثر ذكرا لله تعالى منك ثم مثل الكرامات بقوله

كالحل او ولاية والذمه ولم يكن موثرا في العصمه

اما الحل فلان استفراش الحرائر والسكن والازواج والحجب وتحصين النفس والتوسعة في تكثير النسل على وجه لا يلحقه اثم من باب الكرامة ولهذا زاد النبي عليه الصلوة والسلام في المتسح وجازله ما فوقها والمراد ان الحل ينتقص بالرق فلا ينكح العبد الا امرأتين وكذا الامة لما لم يمكن التنصيف في جانبها لان المرأة الواحدة لا تحل الا للواحد ظهر التنصيف باعتبار الاحوال وهي ثلاثة حالة التقدم على نكاح الحرة وحالة التاخر عنه وحالة المقارنة ولكن الحالة الواحدة لا تحتمل التجزي فغلبت الحرمة على الحل فحل في حالة التقدم وحرم في حالتي المقارنة والتاخر واما الولاية فلا مت تفيد القول على الغير شاء او ابى غاية الكرامة وخير الرق بنافيها فلا ولاية للعبد واما الذمة فلانها صفة بها يصير الانسان اهلا للايجاب والاستيجاب دون سائر الحيوانات والرق ينافي كمالها فضعفت ذمة الرقيق من احتمال الدين حتى لا يطالب به الا اذا انضم الى الذمة مالية الرقبة والكسب جميعا فح يتعلق الدين بهما فيستوفى من الرقبة والكسب بان يصرف اولا الى الدين الكسب الموجود في يده فان لم يكف اولم يف يصرف اليه مالية الرقبة بان يباع ان امكن والا فيستسعى

كالمدبر الذي اقر به المحجور والعقر الذي لزم بالرجوع في العقد الفاسد بما اذا تزوج بغير اذن المولى فلا يباع فيه الرقيق ولا يصرف اليه كسبه بل يوخر اداؤه الى ان يعتق ويحصل له مال اما الدين فلانه متهم في حق المولى لانه في حق نفسه واما العقر فلانه قيمة البضع لشبهة العقد ولا شبهة في حق المولى لعدم رضاه فلا يظهر ثبوت العقر في حقه فلا يستوفى من مالية الرقبة ولا من الكسب لانهما حق المولى وقوله ولم يكن الخ يعني ان الرق لا يوثر في العصمة

اي عصمة الدم التي مؤثمة ... تكون بالايمان والمقومه
بداره فذا لحر يعتبر ... على بقيمة له حياء الاثر

فالرقيق معصوم الدم بمعنى انه يحرم التعرض له بالاتلاف حقا لله ولصاحب الشرع والمراد بالعصمة نوعاها العصمة المؤثمة وهي التي توجب الاثم على تقدير الاتلاف ولا توجب الضمان اصلا كمن اسلم في دار الحرب فانه يثبت له هذه العصمة حتى لو قتله احد ياثم وان كان لا يجب عليه قصاص ولا دية والعصمة المقومة وهي التي توجب الاثم والضمان جميعا فان كان القتل عمدا فالضمان هو القصاص وان كان خطا فالدية والاثم يرتفع في العصمتين بالكفارة ان كان خطا وبالتوبة والاستغفار ان كان عمدا والرق لا يوثر في عصمة الدم مؤثمة كانت او مقومة لا بالاسقاط ولا بالتنقيص لان المؤثمة تثبت بالايمان والمقومة تثبت بداره اي بدار الايمان بالاقامة في دار الاسلام والعبد في كل واحد من الامرين مثل الحر بلا نقصان وقوله بلى بقيمة الخ يعني ان الرق يوثر في قيمته حتى لو قتل العبد خطا وكانت قيمته مثل الدية او اكثر ينقص عن الدية عشرة دراهم ثم فرع على ثبوت العصمتين للرقيق قوله

من اجل ذا بالعبد حر يقتل ... ثم من المأذون شرعا يقبل
امانة وجاز حيث يعترف ... بالحد والقصاص للذي عرف

اي من اجل كون العبد معصوم الدم يقتل الحر بالعبد لان مبنى ذلك على العصمة والمالية لا تخل بها خلافا للشافعي رحمه الله تعالى ان القصاص عنده مبني على المماثلة والمساواة ومبني على الكرامات البشرية والمالية تخل بذلك وقوله ثم من المأذون الخ اي يصح امان العبد المأذون بالقتال لوآمن الكافر الحربي لاستحقاقه الرضخ فامانه ابطال حقه اولا ثم يتعدى الى الكل كشهادته برؤية الهلال ولبيعه باب الولاية

عليهم بخلاف المحجور لانه لا استحقاق له فكان اسقاطا لحقهم ابتداء وقوله وجاز الخ اي جاز اقرار العبد بالحدود والقصاص لما عرف فيما تقدم ان للحرية والدم حقه وانه فيهما مبقى على اصل الحرية ولهذا لا يملك المولى اتلافه ولا يصح اقرار المولى عليه بذلك وذكر الاسبيجابي ان حضرة المولى ليست بشرط اذا اقر واما اذا اقيمت عليه البينة فيشرط حضرته عند ابي حنيفة ومحمد واما قيد بالحد والقصاص لان اقراره بجناية توجب الدفع او الفدا لا يصح مجورا كان او ماذونا كما نقله ابن نجيم

كذاك في مسروقة المستهلك ... ومثل هذا قايم لم يهلك

اي يصح ايضا اقرار العبد مجورا كان او ماذونا بما سرقه واستهلكه حتى يجب القطع ولا ضمان عليه لانهما لا يجتمعان وكذا يصح اقرار العبد بما سرقه وكان قايما في يده اما اذا كان ماذونا فانه يرد المال لان اقراره بالمال لا في حق نفسه وهو الكسب لانه ينفك الحجر بحصول المال واما في القطع فانه يقطع عند علمايئا الثلاثة واما اذا كان مجورا فقد اختلف فيه كما قال

لكنما المحجور حيث يعترف ... بالقايم الاقوال فيه يختلف

عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى يصح اقراره مطلقا ويرد المال على المسروق منه وعند محمد رحمه الله تعالى لا يصح اصلا فلا يقطع ولا يرد المال وعند ابي يوسف رحمه الله تعالى يصح في حق الحدود دون المال فيقطع ويكون المال لمولاه هذا اذا كذبه المولى وقال المال لي فانه صدقه فانه يقطع ويرد المال وجه قول ابي حنيفة ان اقراره في حق الحد يصح لما بينا انه مبني فيه على اصل الحرية والقطع هو الاصل ومتى ثبت القطع ثبت كون المال لغير مولاه لاستحالة ان يقطع في مال مولاه وبثبوت الشيء يثبت ما هو من ضروراته ووجه قول ابي يوسف انه اقر بشيئين القطع والمال فاقراره حجة في القطع دون المال كما اذا اقر بسرقة مستهلكة وقد يثبت المال بدون القطع كما لو شهد بالسرقة رجل وامراتان فان المال يثبت دون القطع ووجه قول محمد ان اقرار المحجور باطل في حق المال فلم يصح في حق القطع ايضا لانه متى بقي المال على ملك المولى لا يمكن ان يقطع فيه لانه مال مولاه كذا نقل من المبسوط

وان من اقسام ذلك المرض ... ولا ينافي ذاك حيثما اعترض

اهلية الحكم اذ الحكم وجب ولا عبارة وان كان السبب
للموت وهو قد تمحضا فكان من اسبابه ان يمرضا
لذا العبادات عليه تشرع بقدر قدرة له لا تمتنع

المراد من المرض غير ما سبق من الجنون والاغماء وحاصله انه لا يبالى فى اهلية الحكم سواء كان من حقوق الله تعالى او من حقوق العباد ولا يبالى فى اهلية العبادة لانه لا يخل بالعقل ولا يمنعه عن استعماله فيصح ما يتعلق بعبارته من العقود وغيرها وحيث كان المرض سبب الموت والموت مجز محض كان المرض من اسباب الحجر فتشرع العبادة على المريض بقدر قدرته اذ لا يكلف الله نفسا الا وسعها فيصلى قاعدا ان لم يقدر على القيام ومضجعا ان عجز عنه

والموت علة بكل حال تكون فى خلافة الاموال
لوارث او الغريم فالمرض يكون من اسباب حجر اذ عرض
بقدر ما صيانة الحقوق تعلقت به على التحقيق
ان يتصل بالموت ذلك المرض فكان مستدل الحين ما عرض

يعنى ان المريض لما لم يبطل اهليته للحكم وكانت عبارته صحيحة كبيعه وشرائه وسائر ما يتعلق بالعبارة كان ينبغى ان لا يتعلق بماله حق الغير ولا يثبت الحجر عليه لكن لما كان سبب الموت والموت علة لخلافة الورثة والغرماء فى المال لان اهلية الملك تبطل بالموت فيخلفه اقرب الناس اليه وذمته خربة فيصير المال الذى هو لقضاء الدين مشغولا به فيخلفه الغريم فى المال فكان المرض من اسباب تعلق حق الغريم او الوارث بماله فى الحال يثبت به الحجر ان اتصل به المرض الموت فيكون هذا الحكم مسندا الى اول السبب وهو اول احيان عروض المرض بقدر ما يقع به صيانة الحق اما فى حق الورثة ففى الثلثين واما فى حق الغرماء ففى الكل ان كان الدين مستغرقا فالمرض انما يكون من اسباب الحجر اذا اتصل بالموت واما قبل اتصاله به فلا يثبت الحجر وهذا لو اقر لوارثه بدين يؤمر بأدائه قبل موته فاذا مات يؤمر الوارث برده كما فى البزازية ولو وهب لوارثه عبدا فاعتقه الوارث صح عتقه فاذا مات ضمن الوارث قيمته فيكون ميراثا كما فى السراج الوهاج وحيث كان المريض محجورا بقدر صيانة الوارث او الغريم لم يكن المرض موثرا فيما يتعلق به حق واحد منهما كما قال

فلم يؤثر حيث لا تعلقا لحق وارث يكون مطلقا
كذا غريمه وحيثما حصل تصرف منه لما الفسخ احتمل
فانه يصح فى ذا الحال والنقض يمكن بلا محال
هذا ان احتيج كما اذا وهب كذاك ان حابى لذاك السبب

يعنى اذا كان الحجر بقدر ما يتعلق به حق الوارث او الغريم فلا يؤثر المرض حيث لا تعلق لحق الوارث او الغريم كما اذا زاد ماله على الدين او على ثلث ما بقى بعد الدين او على ثلثى الجميع عند عدم الدين وكذا لا يؤثر المرض فيما يتعلق به حاجة المريض كالنفقة واجرة الطبيب والنكاح بمهر المثل وحيث لا يثبت الحجر الا اذا اتصل مرضه بالموت صح من المريض كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة كما اذا باع ما يساوى الفا بخمسمائة او اشترى ما يساوى خمسمائة بالف فانه يصح جميع ذلك ثم اذا مات ينقض ان احتيج الى النقض وذلك لان ركن التصرف صدر من اهله مضافا الى محله والحجر لم يثبت بعد فاذا مات ثبت الحجر فينقض ما ضع ان احتيج الى النقض ما لم يمنع منه مانع كما لو اعتق الوارث العبد الذى وهب منه فانه لا ينقض وانما تجب القيمة كما ذكرناه

وكلما الفسخ ليس يحتمل كما يعلق بموت قد جعل
وذاك كالاعتاق ان يقع على حق الغريم للذى قد فصلا
او وارث ولا كذاك الراهن فالعتق بالفداء منه كاين
اذ فى يد لا العين حق المرتهن لذاك بالفداء ههنا قمن

يعنى ان ما لا يحتمل الفسخ من التصرفات يجعل كالمعلق بالموت كالاعتاق اذا وقع على حق الغريم او الوارث لما فصلناه من انه محجور فى حقهما فاذا اعتق فلا يخلو اما ان يتعلق به حق اولا فان لم يتعلق نفذ فى الحال كما اذا اعتق وفى المال وفاء بالدين وهو يخرج من الثلث وان تعلق به كما اذا وقع على حق غريم بان كان مستغرقا بالدين او على وارث بان كان زايدا على الثلث جعل العتق كالمعلق بالموت ويسعى العبد فى كله او ثلثيه او اقل كالسدس اذا ساوى العبد النصف وقوله ولا كذا الراهن الخ يعنى ان الراهن اذا اعتق العبد المرهون ينفذ فى الحال لان حق المرتهن فى اليد فقط لا العين اذ لا ملك له فيها فلا يلاقى الملك بخلاف حق الوارث او الغريم فانه فى

تلك الرقبة وصحة الاعتاق يبنى على ملك الرقبة لا اليد فلذا كان اعتاق الراهن حقيقا
بالنفوذ بخلاف اعتاق المريض فان كان الراهن غنيا فلا سعاية وان كان فقيرا يسعى
العبد فى الاقل من قيمته ومن الدين ويرجع على المولى عند غناه فمعتق الراهن جرمديون
فتقبل شهادته قبل السعاية ومعتق المريض كالمكاتب فلا تقبل هذا والشارع ابطل الوصية
للوارث حقيقة كما ان اوصى له وصورة كما اذا باع المريض من الوارث عينا من ماله فانه
لا يصح عند ابى حنيفة سواء كان بمثل القيمة او لا لانه يكون اثر بعض الورثة وللناس
فى صور الاشياء منافسات وعندهما يصح بمثل القيمة ومعنى بان يقر الوارث ولو باستيفاء
دينه وشبهه كما اذا باع لحفظة الجلدة من وارث بردية فكانت الجودة متقومة فى
هذا دفعا للضرر كما كانت متقومة فى حق الصغار فان الاب او الوصى اذا باع مال
اليتيم من نفسه او من غيره تتقوم الجودة فيه حتى لم يجز له بيع الجيد من ماله بالردى
من جنسه اصلا والمريض لو باع الجيد بالردى من الاجنبى يعتبر خروجه من الثلث
ولو لم تكن الجودة معتبرة اعتبر خروجه من الكل كما لو باع شيئا بمثل القيمة ذكره القاضى

والحيض والنفاس بالسويه ... لا يعدمان رتبة الأهليه
لكنما صلوتنا منوطه ... فى الشرع بالطهارة المشروطه
فيهما فاذ تفوت فالاداء ... حقا يفوت ما به امتراء
وذى لصحة الصيام تشترط ... نصا مخالف القياس فرط النمط
فما الى القضا اذا تعدى ... وليس ذا مثل الصلاة عدا
اذ ليس فى قضايه حقا حرج ... وما قضاها على هذا النهج

الحيض دم ينفضه رحم بالغة سليمة عن الداء والنفاس دم خارج عقيب الولادة
وقولنا فى الحيض سليمة عن داء احترازا عن النفاس لانه داء فلذا اعتبر تقرف النفا
من الثلث وجعلا احد العوارض لاتحادهما صورة وحكما وهما لا يسقطان اهلية
الوجوب ولا اهلية الاداء لبقاء الذمة والعقل وقدرة البدن الا انه ثبت بالنص
ان الطهارة شرط للصلاة على وفق القياس لكونها عن الاحداث والانجاس وللصوم
على خلاف القياس لتاديه مع الحدث والنجاسة فلا يتعدى الى قضاء الصوم فلا
يسقط قضاؤه ولا حرج فيه لان الحيض لا يستوعب الشهر والنفاس بينهما

فيه

فيه فلم يسقط الا وجوب اداء الصوم ولزوم القضاء وليس الصلاة على هذا النهج لان فى
قضاء الصلوات حرجا لدخولها فى حد الكثرة فسقط وجوبها حتى لم يجب قضاؤها

من ذلك الموت وذا يأتى ... احكام ذى الدنيا بلا اخلاف
من كل ما التكليف فيه يحصل ... من اجل ذا به الزكاة تبطل
وكل قربة فتلك تعدم ... واتما يبقى عليه المأثم

الموت اخر العوارض السماوية والاحكام فى حق الموت اما دنيوية او اخروية والدنيوية
اما تكليفات وحكمها السقوط الا فى حق المأثم وغيرها وهو اما ان يكون مشروعا لحاجة
غيره اولا والاول اما ان يتعلق بالعين وحكمه ان يبقى ببقاء العين او بالذمة فوجوبه
اما بطريق الصلة وحكمه السقوط الا ان يوصى به اولا بطريق الصلة وحكمه البقاء
بشرط انضمام المال او الكفيل الذمة والثانى اما ان يصلح لحاجة نفسه وحكمه ان يبقى
ما تتقضى به الحاجة اولا وحكمه ان يثبت للورثة والاخروية حكمها البقاء سواء
وجبت له على الغير او للغير عليه من الحقوق المالية والمظالم او يستحق من ثواب
بواسطة الطاعات او عقاب بواسطة المعاصى فالقسم الاول ما كان فيه تكليف من
الاحكام الدنيوية والموت ينافيه لان التكليف يعتمد القدرة والموت عجز كلى فلذا
تبطل الزكاة وسائر القربات عنه لفوات الاداء عن اختيار فلا تجب اداء الزكات من
التركات لان المقصود فى حقوق الله تعالى هو الفعل لا المال فلا يبقى عليه الا المأثم
لانه من احكام الاخرة وعند الشافعى المال هو المقصود لا الفعل حتى لو ظفر الفقير
بمال الزكاة كان له ان ياخذ مقدار الزكاة عنده كما فى دين العباد

وما الحاجة عليه قد شرع ... لغيره يبقى وليس يرتفع
فان يكن بالعين ذا تعلق ... فذاك فى بقائها حقا بقى

يعنى ان ما شرع على الميت من الاحكام لحاجة غيره لا يخلو اما ان يكون حقا متعلقا
بعين او دينا فان كان حقا متعلقا بالعين كالمرهون والمستاجر والمبيع والمغصوب
والوديعة فانه يبقى ببقاء العين لان الفايت بموته فعله وفعله غير مقصود لان المقصود
فى حقوق العباد المال والفعل تبع لحاجتهم الى المال فيبقى حق صاحب العين بعد موت
من كانت العين فى يده لحصول المقصود ولذا لو ظفر به صاحبه كان له اخذه بخلاف

العبادات ولذا لو ظفر الفقير بمال الزكاة لم يكن له اخذه ولا يستطيع به وان كان دينا
فكما قال والدين لا يبقى بحض الذمه الا اذا ضم لتلك ثمه
مال او الذى يؤكد الزمم وذاك ذمة الكفيل لا جرم

يعنى اذا كان حق الغير دينا فانه لا يبقى بمجرد الذمة لضعفها بالموت فان ذلك فوق ضعفها بالرق الا اذا ضم الى الذمة مال اوضم اليها ما يؤكد الزمم وهو ذمة الكفيل وذلك لضعف الذمة بالموت ولان اثر الدين فى توجه المطالبة ويستحيل مطالبة الميت فاذا انضم الى الذمة مال او كفيل تقوت الذمة به لان المال محل الاستيفاء الذى هو المقصود من الوجوب وذمة الكفيل مقوية لذمة الاصيل فان قيل حيث كان الموت عجزا كاملا لم تبق ذمة اصلا اذ لم يبق هو اهلا للايجاب والاستيجاب فما معنى ضعفها اجيب بان هذه احكام شرعية فيترتب ببقاء بعضها على بقاء الذمة كما ياتى من بقاء الملك الميت فيما تقضى به حاجته فيكون هذا استدامة الايجاب له وكذلك يبقى محلا لايجاب الديون عليه فلذا قال فى الاسلام ان الديون تلزم مضافة الى سلب صحيح فى حياته كما لو حفر بئرا على قارعة الطريق ثم مات ثم وقع فيها انسان او حيوان مملوك وهلك فانه يلزم الميت ضمان ما هلك كما فى بعض شروح المغنى

من اجل ذاك تبطل الكفاله عن ميت بالدين لا محاله
ان مفلسا عند الامام الاعظم ولا كذا محجور عبد فاعلم
بدينه اقر حيث المدمه بحقه على الكمال ثمه

اى من اجل ان الدين لا يبقى بمجرد الذمة من غير انضمام المال او الكفيل بطلت الكفالة عن الميت المفلس عند ابى حنيفة رضى الله تعالى عنه لان الذمة ضعفت فلا تحتمل الدين بنفسها فصار كالساقط فى حق احكام الدنيا لفوات محله والدين وصف شرعى يظهر اثره فى توجه المطالبة ومطالبته ممتنعة اذ الفرض ان لا مال له ولا كفيل والكفالة شرعت لالتزام المطالبة بخلاف العبد المحجور لكمال ذمته والمطالبة متصورة فتصح ويطالب الكفيل فى الحال وان لم يكن العبد مطالبا فى الحال على انه يمكن ان يصدقه مولاه او يعتقد فيطالب فى الحال وانما ضمت مالية الرقبة الى ذمته فى حق المولى ليمكن استيفاء الدين من المالية التى هى حق المولى وقالا تصح الكفالة عن الميت المفلس

اذ

اذ الموت لا يوجب البراءة اذ لو برئ لما حل رب الدين الاخر من المتبرع والعجز وعدم الامكان مطالبته لا يمنع صحة الكفالة كالكفالة عن الحى المفلس وحديث ان عليه الصلاة والسلام اتى بجنازة رجل من الانصار فقال هل على صاحبكم دين فقالوا نعم درهم ودينار ان فامتنع عن الصلوة عليه فقال على ابو قتادة هما على يا رسول الله فصلى عليه دليل على ما قلنا لان الدين كان المانع من صلاته عليه الصلاة والسلام فلو لم تصح الكفالة لما صلى والجواب ان ما فى الحديث يحمل العهد وهو الظاهر لان الكفالة لا تصح للمجهول وصحة التبرع لبقاء الدين فى جهة من له وان كان ساقطا فى حق من عليه والسقوط لضرورة فوت المحل فيتقدر بقدرها

وكل مشروع على وجه الصله فالموت من غير ارتياب ابطله
الا اذا اوصى فذاك يعتبر من ثلث ماله على الذى اشتهر

يعنى ان ما شرع صلة كنفقة المحارم والزكاة وصدقة الفطر فانه يبطل بالموت الا اذا اوصى به فانه يصح من ثلث ماله على ما هو المشهور

وان يكن حقا له تبقى بقدر ما يحتاج ذاك حقا
فابدأ اجل ذا تجهيزه يكون مقدما وبعد الديون
فما اوصى وذا من ثلث اى ثلث ماله فحق الارث
خلافة عنه وفى ذاك النظر لم كما اتى كذاك فى الخبر
وذا لمن لم اتصال بالنسب بم او الذى يكون بالسبب
او الذى يكون ذا اتصال دينا فكان ذا لبيت المال

اى ان كان ما شرع حقا للميت يبقى للميت مقدار ما تقضى به حاجته من ذلك كان تجهيزه مقدما وبعده قضاء ديونه لان حاجته الى التجهيز اقوى منها الى قضاء الدين كلباس فى حياته مقدم على ديونه الا فى دين تعلق بالعين كالمرهون والمشترى قبل القبض والعبد الجانى فالمجنى عليه احق به والمرتهن احق بالمرهون وبعد ذلك وصيا سواء اوصى بنفسه او اعتق او دبر فى مرضه او فوض الى ورثته بان اوصى ان يعتقوا او يبنوا رباطا او مسجدا او خانا من الثلث وبعده الميراث بطريق الخلافة عنه وفى ذلك نظر له لقوله عليه الصلوة والسلام انك ان تذر ورثتك اغنياء خير لك من ان تذرهم عالة يتكففون الناس فيصرف الميراث الى من له اتصال به نسبا او سببا لكرام الزوجية

اودينا كعامة المسلمين عند عدم الوارث فيوضع فى بيت المال ليقضى بها حوائج
المسلمين تبعد موت السيد المكاتبه تبقى كما كانت له مصاحبه
كذاك اذ يموت عن وفاء مكاتب تبقى بلا مراء

يعنى ولاجل ان ما تقضى به حاجة باق على ملكه بقيت الكتابة بعد موت المولى حاجة الى الثواب وبعد موت المكاتب عن وفا الحاجة الى المالكية التى عقدت الكتابة لها والى حرية اولاده فلا يتادى فى قبره بتادى ولده بتعيير الناس اياه بسرقة ابيه قال عليه الصلوة والسلام يودى الميت فى قبره مايودى به فى اهله

والعرس اذ تكون ذي فى العده تغسل الزوج بتلك المده
لملكه خلاف اذ تموت اذ كونها مملوكة تفوت

يعنى ان المراة اذا كانت فى العدة تغسل زوجها لبقاء ملك الزوج فى العدة لان ملك النكاح لايحتمل التحول الى الورثة فيبقى الى انقضاء العدة وقد اوصى ابو بكر رضى الله تعالى عنه الى امراته اسماء ان تغسله وكذا ابو موسى الاشعرى بخلاف ما اذا ماتت المراة فان الزوج لايغسلها لانها مملوكة وقد بطلت مملوكيتها بالموت فلا يبقى حقا لها لان المملوكية حق عليها لا لها الا ترى انه لاعدة عليها بعدها ولو بقى ضرب من الملك لوجبت مراعاة بالعدة لان ملك النكاح لم يشرع الا مؤكدا بالحجة والمال والحرمية قيد بالعرس لان الامة وام الولد لاتغسل مولاها لزوال الملك وكذا المدبرة

ثم الذى احتياجه لايدفع به كما القصاص فهو يشرع
عقوبة لدرك الاولياء بذلك الثار بلا امتراء
وماجنى الجاني عليهم قد وقع اذ فى حياته هناك منتفع
لدرك القصاص بدا قد وجب لهم ولليت انعقاد ذا السبب
فصح اذ يعفو هنا المجروح والوارثون عفوهم صحيح
من قبل موته لذاك الاعظم بالارث فى القصاص ليس يحكم

يعنى ان ما ليس يصلح لحاجة الميت كالقصاص يكون مشروعا عقوبة لدرك اولياء الثار والثار بالمثلثة المفتوحة بعدها همزة يقال ثارت القتيل اذا قتلت قاتله كما فى الصحاح وذلك لان القصاص وجب عند انقضاء الحيوة وعند ذلك لايجب للميت الا ما يفظ

اليه

اليه تجهيزه ودينه ووصيته والقصاص لايصلح لشئ من ذلك وجناية القاتل وقعت على اولياء المقتول لانهم المنتفعون بحياته وكانوا يستأنسون به ولوم يقتل القاتل لم تسلم حيوة الاولياء والعشاير وذلك امر يرجع اليهم فكان القصاص حقهم ابتداء لا لان الوارث خلف عن الميت فى القصاص لكن السبب انعقد للميت لانه المتلف نفسه وحيوته وكان منتفعا بها اكثر من انتفاع الورثة فلذلك صح عفو المجروح استحسانا والقياس عدمه لان القصاص يجب ابتداء للوارث لا له فعفوه يكون مسقطا الحق الغير قبل ثبوته وجه الاستحسان ما قدمناه من ان السبب انعقد له وقد ظهرت قوة اثره لكون العفو مندوبا اليه فوجب تصحيحه بقدر الامكان وصح ايضا عفو الورثة قبل موت المجروح استحسانا ايضا والقياس عدمه لان حقهم يثبت بعد موته فعفوهم قبل ذلك يكون اسقاطا للحق قبل ثبوته وجه الاستحسان ان القصاص حقهم لا بطريق الخلافة فجاز عند تقرر السبب ولو كان ثبوته لهم خلافة لما صح كابرائهم غريم المورث حال حيوته ويؤيده قوله سبحانه ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا واستشكله بعضهم بما فى الجامع والهداية رجل قتل ابنه عمدا فعليه الدية فى ماله ثلث سنين لان القصاص لو وجب لوجب للمقتول اولا ثم يرثه سوى ابنه القاتل ثم ورثته ويصير استيفاء الورثة كاستيفاء الابن وليس للابن ذلك فكيف خلفه فهذا نص على ثبوته للورثة خلافة وقوله لذاك اى لكون القصاص يثبت للورثة ابتداء لا خلافة لم يحكم ابو حنيفة رحمه الله تعالى بكون القصاص موروثا بل قال انه غير موروث فلا يثبت على وجه يجرى فيه سهام الورثة بل يثبت لهم ابتداء لما ان الغرض منه درك الثار لكن القصاص واجب لانه جزاء قتل واحد فكل منهم كان يملكه وحده فاذا عفى احدهم او استوفاه بطل ولا يضمن للآخرين شيئا لانه تصرف فى خالص حقه وكان هذا كما لو ولى المستوين فى الدرجة فى باب النكاح لو زوج واحد منهم مكفوله يكن للآخرين الاعتراض وهذا يملك الكبير استيفاء القصاص اذا كان سايرهم صغارا لانه تصرف فى خالص حقه وانما يملك القصاص اذا كان فيهم كبير غايب لاحتمال العفو ووجوده راجح للمذهب اليه واحتمال العفو من الصغار منتف فى الحال وفى التاخير الى البلوغ ابطال حق ثابت للكبير وقال ابو حنيفة فى الوارث الحاضر اذا اقام بينة على القصاص ثم حضر الغايب كلف اعادة البينة لان القصاص لما لم يكن موروثا لم يكن الحاضر خصما عن الغايب بخلاف القتل خطا اذ موجبه الدية وهى

كالدين فلا يكلف اعادة البينة لان الدية حق الميت واحد الورثة ينتصب خصما عن الباقين
في اثباته لكن اذا انقلب القصاص مالا بالصلح او بعفو بعض الورثة او لشبهة صار ثابتا للكل
يعني اذا انقلب القصاص مالا بالصلح او بعفو بعض الورثة او لشبهة صار ثابتا للكل
ابتداء ثم ينتقل منه الى ورثته بطريق الخلافة وان كان الاصل اعني القصاص يثبت للورثة ابتداء
بسبب انعقد في حق المورث لان القصاص انما يجب عند انقضاء حياته ولا يثبت عند ذلك الا
ما يضطر اليه لحاجته كالبينة والقصاص لا يصلح لذلك واما الدية فصالحة لحاجة الميت من قضاء
ديونه وتنفيذ وصاياه وصرفها الى من يتصل به نسبا او سببا فتفارق الخلف الاصل لمعنى
في الخلف دون الاصل فصار كالتيمم يفارق الوضوء في اشتراط النية لاختلاف محلها وهو
ان الماء مطهر والتراب ملوث وقوله وانه وجب يعني ان القصاص يثبت حقا للزوج
وللزوجة لانه يثبت للورثة ابتداء وهما وارثان فيكون كالدية في ان للزوج والزوجة
ارثا منها **وانه يعرف الاحياء حكما بدار الخلد والجزاء**
يعني ان الميت في حكم الآخرة يعرف الاحياء واحكام الآخرة اربعة انواع ايضا ما يجب له
على غيره بسبب ظلم ذلك الغير اياه في ماله او نفسه او عرضه وما يجب عليه للغير بسبب ظلم
بسبب ظلم وما يلقاه من الثواب والكرامة بسبب الايمان والطاعات وسائر المستحسنات
وما يلقاه من العقاب والملام بواسطة المعاصي وارتكاب المستقبحات فله في كلها حكم
الاحياء والقبر للميت بالنسبة الى احكام الآخرة كالرحم للماء والمهد للطفل بالنسبة الى
الحياة الدنيا من حيث ان الميت وضع للخروج والحياة بعد الفناء والجنين لما يرجع الى
احكام الدنيا حيث يصح له الوصية ويوقف له الميراث نسأل الله تعالى اللطف والرحمة

ونوعه الثاني يسمى المكتسب للعبد فيه اذ له اكتسب
اي القسم الثاني من العوارض المكتسب وهي ما يكون لكسب العبد فيه مدخل اما بمباشرة
الاسباب كالسكر واما بالتقاعد عن الزيل كالجهل ثم انه اما ان يكون من ذلك المكلف
الذي يبحث عن تعلق الحكم به كالسكر والجهل واما ان يكون من غيره كالاكراه

وسبعة انواعه فالاول الجهل ثم منه جهل يبطل
يعني ان انواع المكتسب سبعة فالاول الجهل وهو عدم العلم عما من شأنه فان قارن اعتقاد
النقيض فمركب وهو المراد بالشعور بالشيء على خلاف ما هو به والا فبسيط وهو المراد

بعدم الشعور واسمه فيما يتعلق بهذا المقام اربعة فمنه جهل باطل

كجهل كافر فليس عذرا يكون للشقي ذا في الاخرى
اي من انواع الجهل جهل باطل لا يكون عذرا في الآخرة كجهل الكافر بالله تعالى ووحدانيته
وصفاته كلها وبنبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فانه مكابرة وترفع عن الانقياد للحق
واتباع للحجة انكار باللسان واباء بالقلب بعد وضوح الحجة وقيام الدليل قال في التلويح
فان قلت الكافر للكابر يعرف الحق واما ينكره بحودا واستكبارا قال الله تعالى وجحدوا
بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ومثل هذا لا يكون جهلا قلت من الكفار من لا يعرف
الحق ومكابرته ترك النظر في الادلة والتأمل في الايات ومنهم من يعرف الحق وينكره
عنادا قال الله تعالى الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الآية ومعنى الجهل
فيهم عدم التصديق المفسر بالايمان والقبول واما قيد بقوله في الاخرى لانه اختلف في
ديانة الكافر في اعتقاده حكام الاحكام على خلاف ما ثبت في الاسلام في احكام
الدنيا فقال الشافعي رحمه الله تعالى انها دافعة للتعرض لا غير حتى لا يحد الذمي بشرب
الخمر فاما سائر الاحكام من تقوم الخمر وايجاب الضمان على متلفه وجواز بيعه فلا يثبت
لان خطاب التحريم يتناول الكافر كما يتناول المسلم وقد بلغه ذلك بشيوع الخطاب
وانكاره تعنت وجهل فلا يكون عذرا الا ان الشرع امرانا لا يتعرض لهم بعقد الذمة
فكل ما يرجع الى ترك التعرض يثبت وما لا فلا وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى
يثبت هذه الاحكام لان تقوم الخمر والخنزير واباحتهما شربا واكلا كان حكما اصليا
بخلاف نكاح المحارم فانه حكم ضروري الا ترى ان الرجل لم يحل له نكاح اخته من بطن
واحد في زمن آدم ولم يجز استبقاؤه لانه كان لحكم الضرورة الا ترى انهم لا يتوارثون
بحكم هذه الانكحة اجماعا ولو صح لتوارثوا فلا تجب النفقة ولا يحد قاذفه بعد الاسلام
وبرافعة احدهما يفرق القاضي بينهما عندهما وقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى ان ديانة
الكافر تصلح دافعة للتعرض لهم ودافعة لدليل الشرع في الاحكام التي تقبل التغيير عقلا
كتحريم الخمر ونكاح الاخت الا ترى ان حكمهما كان ثابتا فيما سلف من الزمان فيصير الخطاب
قاصرا عنهم في احكام الدنيا استدراجا لهم وتحقيقا لقوله عليه الصلاة والسلام الدنيا سجن المؤمن
وجنة الكافر وهذا لانه لا تكليف في الجنة بل فيها ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين وهو لما

لم يلتفتوا الى الخطاب جعلوا كانهم فيها واما فيما لايحتمل التغيير عقلا كالكفر فلا تصلح رافعة حتى لايعطى للكفر حكم الصحة بحال وحاصله انه جعل الخطاب لتحريم الخمر والخنزير كانه غير نازل فى حقهم فى احكام الدنيا من التقوم وجواز البيع وغير ذلك وجعل النكاح الحادث فيما بينهم حكم الصحة لانهم يكذبون المبلغ والالزام بالسيف والمحاجة منقطعة لحان عقد الذمة حتى اذا طلبت المراة النفقة بذلك النكاح تقضى بها عنده واذا وطئها ثم اسلما كانا محصنين يحد قاذفهما ووجوب النفقة لدفع الهلاك الاترى انه يحبس الاب لنفقة ابنه الصغير ويحل للابن دفع الاب بالقتل اذا قصد قتله ولم يجد بدا منه ولا يحل له قتل ابيه اذا وجده فى المعركة محاربا مع المسلمين او مع اهل العدل بل عيسكه ليقتله غيره لاستغنائه عن قتله بنفسه ولا يحبس الاب بدين الابن لانه جز على ظلمه ابتداء لالدفع الضرر ولا يقتل الاب بقتل ابنه قصاصا ذكر ذلك القاني

وجهل ذى الهوى الردى المبتدع ان فى صفات الله هذا يبتدع

او كان فى احكام تلك الاخرى وجهل ذى البغى فليس عذرا

وهولاء كالمعتزلة ما نفى ثبوت الصفات زايدة وعذاب القبر والشفاعة وخروج مرتكب الكبيرة من النار وما نفى الرؤية وكالمشبهة المثبتين للصفات على ما يفضى الى التشبيه وهذا الجهل لا يصلح عذرا لوضوح الادلة من الكتاب والسنة لكن لا يكفر صاحبه اذا تمسك بالقرآن او الحديث او العقل للنهى عن تكفير اهل القبلة وعنه عليه الصلاة والسلام من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا واكل ذبيحتنا فاشهدوا له بالايمان وجمع بين هذا وبين قوله عليه الصلوة والسلام ستفترق امتى على ثلاث وسبعين الحديث فان الفرقة التى فى الجنة متابعوه فى العقايد والخصال الحميدة وغيرهم يعذبون والعاقبة الجنة وعدوهم من اهل الكبائر والاجماع على قبول شهادتهم ولا شهادة للكافر على المسلم وعدم القبول فى الخطابيه ليس لهذا واذا كانوا كذلك وجب علينا مناظرتهم واورد عليه ان استباحة المعصية كفر واجيب بانه اذا كان عن مكابرة وعدم دليل بخلاف ما كان عن دليل شرعى والمبتدع مخطئ فى تمسكه لا مكابرا وادله سمجا نه الهادي وقوله وجهل ذى البغى الخ وهو الذى خرج عن طاعة الامام الحق ظانا انه على الحق وان الامام على الباطل بتاويل فاسد فان لم يكن له تاويل فحكمه حكم اللصوص وكل

واحد

واحدم جهل ذى الهوى والباغى ليس عذرا فانه مخالف للدليل الواضح فان الدليل على كون الامام العادل على الحق مثل الخلفاء الراشدين ومن سلك طريقتهم ثابت على وجه بعيد جاحده مكابرا معاندا

فكان ضامنا لما اتلفا لعادل وجهل شخص خالفا

اى فيضمن الباغى مال العادل اذا اتلفه ولم يكن للباغى منعه كما لو اتلف غيره لبقاء ولاية الالزام فاذا صار للباغى منعه سقطت عنه ولاية الالزام بالدليل حسا وحقيقة فوجب العمل بتاويله الفاسد فلم يوخذ بضمان فى نفس ولا مال بعد التوبة كما لا يوخذ به اهل الحرب بعد الاسلام واما من جهة الاثم فالباغى ياثم وان كان له منعة لانها لا تظهر فى حق الشارع والحاصل ان المغير للحكم احتمال التاويل فى المنعة فواحد منهما لا يتغير الحكم فى حق الضمان حتى لو ان قوما غير متاولين غلبوا على مدينة فقتلوا الانفس واستهلكوا الاموال ثم ظهر عليهم اهل العدل اخذوا جميع ذلك لتجرد المنعة عن التاويل وقوله وجهل شخص خالف اى خالف

حكم الكتاب للذى فيه اجتهد او سنة بالاشتهار تعتمد

فمخالفة الكتاب مثل القول بحل متروك التسمية عمدا او القضاء بشاهد ويمين مع قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان ومخالفة السنة كقايل بالبيع فى ام الولد فانه مخالف لما ورد

من مثل قوله عليه الصلوة والسلام لمارية اعتقها ولدها واى امة ولدت من سيدها تهى معتقه عن دبر منه وجعله صاحب المنار نظير مخالفة الكتاب قال لان الاجماع انعقد على عدم الجواز والاجماع ثابت بالكتاب فمخالفة الاجماع مخالفة الكتاب ثم التمثيل على ما ذكرنا على وفق ما ذكر القوم لكن قال ابن نجيم رحمه الله تعالى ان جعل هذا الجهل مبتدع مبنى على ان الدليل القطعى الدلالة وهو ممنوع لان قوله تعالى وانه لفسق يحتمل ان يكون قيدا للنهى ويحتمل ان يراد بما لم يذكر اسم الله عليه ما ذكر عليه اسم غيره تعالى لقوله وانه لفسق لان الفسق ما اهل به لغير الله واية الشهادة تحتمل ان تكون بيانا لمحل البينة التى هى الشهادة المحضة وهو لا ينافى ثبوت نوع آخر من البينة هو شهادة الواحد مع اليمين والشافعى رحمه الله تعالى اجاز ان يخالف اجتهاده الكتاب قال والظاهر ان هذا مبنى على ما قال البعض انه

لا يعتبر خلاف مالك والشافعي رده في فتح القدير بان ابا حنيفة ومالكا والشافعي مجتهدون فانهم اهل اجتهاد ورفعة ويؤيده ما في الفتاوى الصغرى ان القاضي لو قضى في المأذون في نوع انه مأذون في نوع واحد كما هو مذهب الشافعي يصير متفقا عليه فقد اعتبر خلاف الشافعي رحمه الله تعالى

ونوعه الثاني لعذر يصلح كجهل من الى الخلاف يجنح
في موضع صح اجتهاد المجتهد فيه وموضع لشبهة ترد
وذا المثل من يكون افطرا للاحتجام ظنه مفطرا

الثاني من نوعي الجهل نوع يصلح عذرا كالجهل في موضع الاجتهاد الصحيح وهو الذي ليكون مخالفا للكتاب ولا للسنة ولا للاجماع كمن صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر بوضوء ثم تذكر فقضى الظهر فقط ثم صلى المغرب بظن جواز العصر جاز لانه موضع اجتهاد في وجوب الترتيب وكما اذا عفى احد الوليين واقتص الآخر لجهله بالعفو او بان عفو احد الاوليا يسقط القود فيكون عليه الدية لا القصاص لان هذا جهل في موضع الاجتهاد لما ذهب اليه بعض اهل المدينة من ان القصاص اذا ثبت لوليين كان لكل منهما التفرد بالقتل حتى لو عفى احدهما كان للآخر القتل قال في التلويح الان الظاهر ان هذا مخالف للاجماع فيكون جهلا في موضع الاشتباه ويصير شبهة في درء القصاص وكالمحجم اذا افطر للاحتجام على ظن انه مفطر فانه لا كفارة عليه لان الحديث وهو افطر الحاجم والمحجوم اورث شبهة فيه وهذه الكفارة الغالب فيها العقوبة تنتفي بالشبهة وهذا اذا اعتمد على فتوى او بلغه الحديث واما اذا لم يكن شيء من ذلك وافطر فعليه الكفارة لانه ظن في غير موضعه

ومثل من زنا بظن الحل بملك عرسه لفرط الجهل

هذا مثال الجهل في موضع الشبهة وهي نوعين شبهة في الفعل وتسمى شبهة الاشتباه وشبهة في المحل وتسمى شبهة الدليل كما عرف في الحدود وهذا كمن وطئ جارية زوجته وكذا جارية ابنه او امه بظن الحل فانه لا يحد لان الاملاك متصلة بين الاباء والابناء والمرأة والزوج وقد ينتفع احدهما بمال الآخر بغير استيذان فاورث شبهة بخلاف ما لو زنى بجارية اخيه او اخته فانه يحد مطلقا ولو زنى بجارية ابنه لا يحد مطلقا وقيد بظن الحل لانه لو ظن الحرمة حد ومثله حربي دخل دارنا فاسلم فشرب الخمر جاهلا بالحرمة لا حد عليه بخلاف ما اذا زنا لان الزنا حرام في جميع الاديان وبخلاف الذمي لو اسلم فشرب الخمر

فانه

فانه يحد لظهور الحكم في دار الاسلام فجهله لتقصيره والثالث الجهل اذا ما صادرا
يكون ذا من مسلم ما هاجرا من دارهم فعذره تحققا كذا جهله يكون ملحقا

يعني الثالث الجهل الذي يكون صادرا من مسلم لم يهاجر من دارهم فانه يكون عذرا حتى لو مكث فيها ولم يعلم ان عليه الصلاة والصوم لا قضاء عليه بخلاف الكافر اذا اسلم في دار الاسلام لشيوع الاحكام وامكان السؤال وقوله ملحقا خبر يكون واسمها

جهل الشفيع مثل جهل الجاريه بالعتق لم تكن بذاك داريه

يعني يلحق بما ذكرنا جهل الشفيع لانه ربما يقع البيع ولا يشتهر حتى لو علم الشفيع بالبيع بعد زمان يثبت له الشفعة فيكون جهله بذلك عذرا لان صاحب الدار قد ينفرد ببيعها ولذلك جهل الجارية المنكوحة بالعتق

او الخيار مثل جهل بكر اذا ما بانكاح الولي تدري

فان الامة المنكوحة اذا اعتقت ثبت لها الخياران شاءت اقامت مع زوجها وان شاءت فارقته فان لم تعلم بالاعتاق او علمته ولم تعلم ثبوت الخيار لها شرعا كان جهلها عذرا لخفاء دليل العلم فقد يبتدئ المولى بالعتق ولا يخبرها وهي مشغولة بخدمة المولى فقد لا تتفرغ لمعرفة احكام الشرع بخلاف الصغير والصغيرة اذا زوجها غير الاب والجد فانه يثبت لهما الخيار فان علما بالنكاح ولم يعلما بالخيار لم يعذرا اذا سكتا لاشتهار الاحكام وعدم المانع من التعلم ومثل جهل الجارية في العذر جهل البكر بانكاح الولي حتى لو علم تعلم بالانكاح لا يكون سكوتها رضى ويكون لها الخيار اذا علمت لان الولي ينفرد بالانكاح ويشترط العدد او العدالة عند ابي حنيفة ولا يشترط عندهما

كذلك الوكيل والمأذون بالاذن مثل عنده يكون

حتى لو تصرف الوكيل او المأذون قبل بلوغ الخبر اليهما لم ينفذ تصرفهما كذلك عندهما خلافا لابي حنيفة وهو العزل والحجر حتى لو تصرفا قبل العلم بذلك نفذ تصرفهما على الموكل والمولى لان جهلهما عذر لخفاء الدليل لان الوكيل والمولى يبتدئان بالتوكيل والاذن والعزل والحجر

والسكر فيه الحكم كالاغماء ان من مباح كان كالدوا
وشرب مكره او المضطر وليس صحة الطلاق تجري
كذا التصرفات في الامور جميعها وان من المحظور

هذا هو النوع الثاني من العوارض للانسان المكتسبه والسكر سرور يغلب العقل عباشرة
بعض الاسباب الموجبة له فيمنع الانسان من العمل بموجب عقله من غير ان يزيله وعرفه في
التلويح بانه حالة تعرض للانسان من امتلاء ما غر من الابخرة المتصاعدة اليه فيعطل عقله المميز
بين الامور الحسنة والقبيحة وحده احتلاط الكلام والهذيان وزاد ابو حنيفة في السكر الموجب
للحد كونه لا يميز بين الاشيا ولا يفرق بين الارض من السما اذ لو ميز ففيه نقصان وهو شبهة
العدم فينذرا به واما في غير وجوب الحد من الاحكام فالمعتبر عنده ايضا احتلاط الكلام
حتى لا يرتد بكلمة الكفر معه ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجبه وهو حرام بالاجماع الا ان
الطريق المفضي اليه قد يكون مباحا فيكون حكمه كما لا غما لا يصح معه طلاق ولا عتاق ولا تصرف
وذلك مثل شرب الدوا وهو ما يكون فيه كيفية خارجة عن الاعتدال تنفعل الصبيعة عنه
ويعجز عن التصرف ومثل فخر الاسلام للدوا بالبنج والافيون وقيد في الكشف بما اذا قصد
التداوي اما على قصد السكر فحرام وذكر قاضي خان عن ابي حنيفة ان الرجل اذا كان
عالما بتاثير البنج في العقل فاكل فسكر يصح طلاقه وعتاقه وهو دليل على حرمته ومثل
شرب الدوا شرب المكره بالقتل على شرب الخمر والمضطر كما اذا شرب ما يرويه من العطش
فسكر وكذا الحاصل من الاغذية المتخذة من غير العنب والمثلث لا بقصد السكر بل للاستمرا
والتقوى هذا ان يكن السكر من المباح فان الحكم فيه كما لا غما فان يكن السكر من المحظور اي
الحرام كالسكر من كل شراب محرم وكذا اذا كان من المثلث فانه انما يحل عند ابي حنيفة بشرط
ان لا يسكر منه وهو من جنس ما يتلاهى به فيصير السكر منه مثل السكر من الشراب المحرم
الا ترى انه يوجب الحد ∴

∴ فلم يكن منافي الخطاب وتلزم الاحكام في ذا الباب ∴

يعني ان السكر من المحظور لا يبطل التكليف حتى تلزمه احكام الشرع من الصلاة والصوم وغيرهما
وان كان لا يقدر على الاداء ولا يصح منه الاداء وانما لم يكن منافي الخطاب لقوله تعالى لا تقربوا
الصلاة وانتم سكارى لانهم خوطبوا في حالة الصحو بانه لا يقيموا الصلاة حالة السكر فيلزم
كونهم مخاطبين اي مكلفين بتلك حالة السكر فلا يكون السكر منافيا لتعلق الخطاب
ووجوب الانتهاء وتحقيقه كما في التلويح ان الحال في مثل صل وانت صاح ولا تصل وانت
سكران ليس قيدا للامر والنهي بل للمامور والمنهي بمعنى اطلب منك صلاة مقرونة

بالصحو

بالصحو وكف النفس عن الصلاة المقرونة بالسكر لان العامل في الحال هو الفعل المذكور لا فعل
الطلب ووجه القاني وغيره عدم منافاته للخطاب بان خطاب لا تقربوا انما في حال السكر
فيتم المطلوب او الصحو فكذلك اذ لو سلبت عن السكران الاهلية لما صح هذا الكلام بالكلية الا
ترى انه لا يصح ان يقال لمجي اذا مت فلا تفعل كذا وللعاقل اذا جئت فافعل كذا فمن قال انه
اذا كان في حال الصحو يكون المعنى اذا سكرتم فلا تقربوا الصلوة فيصير كقوله للعاقل اذا جئت
فلا تفعل كذا وهو فاسد لان اضافة الخطاب الى حالة منافية للتجوز فهو كما ترى ∴

∴ كصحة الاقرار والطلاق والبيع والشراء والاعتاق ∴

يعني كما يصح اقراره وطلاقه وعتاقه وبيعه وشراؤه وكذا تزويج الصغار لكن من الكفو
وكذا يصح اقراضه واستقراضه لان مبنى الخطاب على اعتدال الحال وقد اقيم البلوغ عن عقل
مقامه تيسيرا وبالسكر لا تفوت الا قدرة فهم الخطاب بسبب هو معصية فيجعل في
حكم الموجود زجرا ∴

∴ لا ردته ومثله اذا اقر بخالص الحدود اذ لا يعتبر ∴

اي لا تصح ردته واما اسلامه فهو صحيح ترجيحا لجانب الاسلام وكون الاصل هو الاعتقاد
فهو كالمكره يصح اسلامه ولا يصح ردته ولا يصح ايضا اقراره بالحدود الخالصة وهي ما يحتمل
الرجوع كالزنا وشرب الخمر فلا يحد الا ان يقر به ثانيا صاحيا لان حالة توجب رجوعه
فاقيمت مقام الرجوع اما اذا اقر بما لا يحتمل الرجوع كحد القذف فانه يحد وفي فتاوى
قاضي خان سائر تصرفات السكران جايزة الا الردة والاقرار بالحدود الخالصة والاشهاد
على شهادة نفسه قال ابن نجيم وقد عرف من الاخرة ان شهادته وقضاه لا يصحان بالطريق
الاولى ∴

∴ والهزل وهو حيث لا يراد باللفظ معناه الذي يفاد ∴

∴ مجازا او حقيقة والحد ضده بضده يجد ∴

الهزل ان لا يراد باللفظ معناه الحقيقي ولا المجازي قال علم الهدى الشيخ ابو منصور الماتريدي
الهزل ان لا يراد باللفظ معنى اي لا يراد به ما يفهم منه حقيقة او مجازا بل يراد تعطيله
واهماله عن افادة ما يقصد به فان الكلام موضوع عقلا لافادة معناه حقيقة او
مجازا والتصرف الشرعي موضوع لافادة حكمه فاذا اريد بالكلام غير موضوعه العقلي
واريد بالتصرف غير موضوعه الشرعي وهو عدم افادة الحكم اصلا فهو الهزل وهذا

معنى ما يقال ان الوضع لهم العقل والشرع فان العقل يحكم بان الالفاظ لمعانيها
حقيقة او مجازا وان التعريفات الشرعية لاحكامها وهذا التعريف على وفق ما في التوضيح
وما في المنار لا يخلو من تسامح والجد بالكسر ضد الهزل فحده ضد حده وهو ان يراد باللفظ
معناه الحقيقي او المجازي ۞

۞ ولاختيار الحكم ذا منافي ... وللرضا به ولا ينافي ۞
۞ رضاه هنا بان يباشرا ... ولا اختياره فكان صابرا ۞
۞ كاختيار الشرط حيث يشترط ... في البيع فهو مثله في ذا النمط ۞

يعني ان الهزل ينافي اختيار الحكم الذي هزل به والرضا كما اذا قال هازلا بعت ولا ينافي
الرضا ولذا يكفر بالردة هازلا لان التكلم بكلمة الكفر هازلا استخفاف بالدين فصار الهزل
في جميع التصرفات مثل خيار الشرط في البيع فانه يعدم الرضا والاختيار في حق الحكم دون
مباشرة السبب لان قوله بعت واشتريت يوجد برضا العاقد واختياره لكن لا يثبت الحكم
لعدم الرضا به فكذا الهزل فكان بهذا المعنى على نمط واحد الا ان الهزل في البيع يفسده بخلاف
شرط الخيار فانه لا يفسده فيؤثر الهزل فيما يحتمل النقض كالبيع والاجارة لا فيما لا يحتمله كالطلاق
والعتاق وانما جمع بين الرضا والاختيار لافتراقهما معنى اذ الاختيار القصد الى الشيء
وارادته والرضا ايثاره واستحسانه فالمكره على الشيء يختاره ولا يرضاه ومن ثم قالوا المعاصي
والقبايح بارادة الله تعالى لا برضاه ان الله لا يرضى لعباده الكفر ۞

۞ وشرطه التصريح باللسان ... لم يكف فيه الحال في البيان ۞

اي شرط تحققه واعتباره في التصرفات ان تكون صريحا باللسان مثل ان يقول انى بايع
هازلا ولا يكفي فيه بدلالة الحال ۞

۞ وذكره في العقد ليس يشترط ... وما خيار الشرط مثل هذا النمط ۞

اي لا يشترط ذكر الهزل في العقد لانه يفوت مقصود الهازل اذ قصده ان يعتقد الناس
لزوم العقد فيكفي ان تكون المواضعة سابقة على العقد وليس من هذا النمط خيار الشرط
فانه يمنع الحكم عن الثبوت بعد انعقاد السبب فلا بد من اتصاله بالعقد كذا قالوا ومرادهم
منع صحته سابقا على العقد لا منعه لاحقا لما صرحوا به من انهما لو عقدا البيع على
البتات ثم الحقا به خيار الشرط جاز ۞

كذا

۞ كذا من الانواع عد التلجئه ... وتلك ان يضطره ويلجئه ۞
۞ امرا الى امر يكون الباطن ... منه بظاهره له يباين ۞

التلجئة على ما في المغرب ان تكاياتي امرا باطنه خلاف ظاهره وهي اخص من الهزل لانها
انما تكون من اضطرار ولا تكون مقارنة والهزل قد لا يضطر اليه ويكون سابقا ومقارنا وصورتها
ان يقول لصاحبه اريد ان ابيع منك عبدي في الظاهر لامر اخافه ولا يكون بيننا عقد حقيقة
فيجيبه الى ذلك ويشهد عليه ثم انه يبيعه منه في مجلس آخر قال في التقرير الاظهر انها والهزل
سوا ۞

۞ وانه كالهزل بالسويه ... فلا ينافي مثله الاهليه ۞
۞ ولا وجوب هذه الاحكام ... لما اتى عن سيد الانام ۞

اي انها لا تنافي الاهلية للتكليف ولا لوجوب شيء من الاحكام لانها لا تخلو بشيء من القدرة
والعقل الا ترى الى قوله عليه الصلاة والسلام ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق
واليمين اذ ثبوت ذلك دليل الاهلية والشيء لا يثبت بدون اهلية الفاعل ولكن لما كان اثر
الهزل في اعدام الرضا بالحكم لا في اعدام الرضا بالمباشرة وجب النظر في الاحكام فكل حكم
يتعلق بالعبارة دون الرضا بحكمها يثبت كالطلاق والعتاق وكل حكم يتعلق بالرضا كالبيع
والاجارة لا يثبت قال في التلويح التصرفات اما انشآت او اخبارات او اعتقادات لان التصرف
ان كان احداث حكم شرعي فانشاء والا فان كان القصد منها الى بيان الواقع فاخبارات
والا فاعتقادات والانشاء اما ان يحتمل الفسخ او لا والاول اما ان يتواضع العاقدان
على اصل العقد او الثمن بحسب قدره او جنسه وعلى التقادير الثلاثة اما ان يتفقا على
الاعراض عن الهزل او المواضعة او على بناء العقد عليها او على ان لم يخطر هما شيء واما ان
لا يتفقا على شيء من ذلك وحينئذ اما ان يدعي احدهما الاعراض والاخر البناء او عدم
حضور شيء او يدعي احدهما البناء والاخر عدم حضور شيء ۞

۞ فان على هزل هما تواضعا ... او اباصل البيع كان واقعا ۞
۞ والاتفاق سنهما هنا حصل ... على البناء فالفساد والخلل ۞

يعني اذا تواضعا على الهزل باصل البيع واتفقا على البناء على المواضعة كما مثلنا من قول
الرجل لصاحبه اني اريد ان ابيع منك عبدي هذا في الظاهر لامر اخافه ولا يكون بيعا
حقيقة فيقول نعم ثم يشهدان على ما قالا ثم يبيعه في مجلس آخر بالف درهم ثم يتصادقان

على المواضعة فالفساد فى هذا البيع مقرر وان اتصل به القبض وانعقد العقد لان
الهازل راض بمباشرة السبب غير راض بحكمه حتى لاينفذ اعتاق المشترى فيه بعد القبض
بخلاف ما اذا كان الفساد بوجه آخر فانه يثبت فيه الملك بالقبض بوجود الرضا بالحكم
فى سائر وجوه البيوع الفاسدة ؛

؛ كالبيع حيثما الخيار يشترط موبدا فكان من هذا النمط ؛

اى يكون كالبيع بشرط الخيار موبدا فان العقد منعقد لكنه فاسد غير موجب للملك وان
اتصل به القبض كخيار البيع للمتبايعين معا وانه لايوجب الملك اصلا على احتمال الجواز
فان نقضه احدهما انتقض وان اجازه فى الثلاث جاز لان اجازه احدهما وهذا عند
ابى حنيفة فانه قدر مدة الخيار بثلاثة ايام اعتبارا بالخيار الموبد حتى يتقرر الفساد بمضى
المدة وعندهما يجوز الاختيار مالم يتحقق النقض ؛

؛ وان على الاعراض منهما حصل فالبيع صح لكن الهزل بطل ؛

يعنى وان اتفقا على الاعراض عن المواضعة فالبيع صحيح لان الباشر راض بمباشره السبب
ومباشره حكمه وبطل الهزل لاعراضهما عن المواضعة ؛

؛ وان على انه لم يكن شئ حضر لدين وقت البيع فهو ماخطر ؛
؛ لذاك فى الاعراض والبناء ان يختلف صح تجلا امتراء ؛
؛ لديه حيث صحة الايجاب كانت بها الاولى بلا ارتياب ؛

يعنى ان اتفقا على ان لم يحضرهما شئ من الاعراض والبناء وقت البيع فما خطر شئ منهما
بخاطرهما كذا ان يختلفا بالبناء للمجهول يعنى كذا ان اختلفا فى الاعراض عن المواضعة
والبناء عليها صح البيع عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى لان صحة الايجاب اى العمل بالعقد اولى
اما فى صورة الاتفاق فلان مطلق البيع يقتضى الصحة والمواضعة السابقة لم تذكر فى
العقد فلا يكون مؤثرة فيه واما فى صورة الاختلاف فلان الاصل فى العقود الشرعية
الصحة واللزوم فمن ادعى عدم البناء فهو متمسك بالاصل فالقول قوله ؛

؛ لكن هما قالا هنا المواضعه اولى وذى بالسبق كانت واقعه ؛
؛ فكانت الاولى الى ان يوجدا مايوجب النقض لها فتفقدا ؛

يعنى ان ابا يوسف ومحمدا اعتبرا المواضعة واوجبا العمل بها لان الظاهر يشهد لمن يدعى

البنا

البناء عليها لانهما ما تواضعا الا ليبنيا عليها صونا للمال عن يد المتغلب فكان فعلهما بناء
على المواضعة بحسب الظاهر مالم يتحقق خلافه لئلا يلزم من اشتغالهما بها الاشتغال بما لا
يفيد سلمنا ان الظاهر هو الصحة كما قال لكن عارضه هذا الظاهر فيترجح السابق منهما
لان السبق من اسباب الترجيح والمواضعة سابقة وجوابه ان العقد متاخر والمتاخر يصلح
ناسخا للمتقدم اذا لم يعارضه ما يغيره كما اذا اتفقا على البناء وههنا لم يتحقق المغير لان
احدهما يدعي عدم المضي فالعقد باعتبار ان اصله الجد واللزوم من غير تحقق معارض
يكون ناسخا للمواضعة السابقة ؛

؛ وان يكن بالقدر اى بالسر الف والفان هنا فى الجهر ؛
؛ فان على الاعراض فالالفان والهزل زايل ودو بطلان ؛

يعنى ان كان الهزل فى القدر بان اتفقا على الجد فى العقد وتواضعا على البيع بالفي
درهم على ان يكون الثمن الف درهم فان اتفقا على الاعراض عن المواضعة فالثمن الالفان
وبطل الهزل بالاعراض عن المواضعة ؛

؛ وان تواقفا بان لم يحضر شئ بحين البيع اذ لم يخطر ؛
؛ كذاك حيث الاختلاف حاصل فالهزل من غير ارتياب باطل ؛
؛ وصح بالالفين هذا وانعقد لديه لكن خالفا فى ذا الصدد ؛
؛ فكان بالذى تواضعا العمل لديهما والعقد بالالف حصل ؛

يعنى وان اتفقا على ان لم يحضرهما شئ واختلفا فى البناء والاعراض فالهزل باطل
والعقد صحيح بالالفين عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى وخالفاه رحمهما الله فى ذلك ايضا
فعندهما العمل بالذى تواضعا عليه واجب فينعقد البيع عندهما بالف ويبطل الالف
الذى هزلا به وهذا بناء على ما تقدم من ان الاصل عنده الجد وعندهما المواضعة ؛

؛ وان توافقا على البناء على الذى كانا بلا امتراء ؛
؛ تواضعا فعنده الالفان وقدرا الالف بهذا الشان ؛

يعنى ان توافقا على البناء على ما تواضعا عليه فالثمن الفان عند ابى حنيفة واما عندهما
فالثمن الف لانا لو علمنا بموافقتهما حتى يكون الثمن الفا كما لا يفسد العقد لان الالف
الذى هو غير داخل فى العقد حينئذ يكون قبوله شرطا فى البيع فيفسد كما لو جمع بين

حر وعبد فوجب العمل بالجد في اصل العقد لانهما جدا في اصل البيع ويكون الثمن الفين تصحيحا للعقد ولهما ان غرضهما ذكر الالف الذي هزلا به السمعة لاجعله مقابلا بالبيع فكان ذكره والسكوت عنه سواء وهو رواية عنه ايضا ::

:: وان يكن في الجنس لا محاله فالبيع جايز بكل حاله ::

يعني اذا وقعت المواضعة في جنس الثمن بان تبايعا بماية دينار وتواضعا على ان يكون الثمن الف درهم فالبيع جايز بكل حال واللازم مائة دينار سواء بنيا على المواضعة اواعرضا اولم يحضرهما شيء اما ابو حنيفة فقد مر على اصله من عدم اعتبار المواضعة ترجيحا للاصل وتصحيحا للعقد باسباب البدل ضرورة افتقاره الى البدل واما هما فقد احتاجا الى الفرق بين المواضعة في جنس الثمن والمواضعة في قدره ووجهه ان العمل بالمواضعة مع صحة البيع ممكن في الاولى دون الثانية لان البيع لا يصح بدون تسمية البدل فاذا اعتبرت المواضعة كان البدل الف درهم وهو غير مذكور في العقد والمذكور في العقد يكون مائة دينار وهي غير البدل بخلاف المواضعة في القدر فانه يمكن تصحيح البيع مع اعتبارها بان ينعقد بالالف الموجود في الالفين كذا في المنلوي ::

:: واذا ما المال فيه يحصل يصح ذا والهزل فيه يبطل ::

يعني اذا حصل الهزل بشيء والمال فيه كالطلاق والعتاق بلا مال والعفو عن القصاص واليمين والنذر فانه يصح ويبطل الهزل وصورة الطلاق والعتاق ان يتواضع الزوج والمراة او المولى والعبد بان يطلقها ويعتقه علانية ولا يكون ذلك مراده وهكذا العفو عن القصاص وصورة اليمين ان يتواضع مع امراته او عبده على ان يعلق الطلاق او العتاق بدخول الدار ويكون في ذلك هازلا وهكذا في النذر والخلع صحيح والهزل فيه باطل لقوله عليه الصلاة والسلام ثلاثة جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين وفي بعض الروايات العتاق مكان اليمين فالحكم في المنصوص بالنص وفي غيره بالدلالة لا بالقياس اما النذر فملحق باليمين لقوله عليه الصلاة والسلام النذر يمين والعفو عن القصاص ملحق بالاعتاق لانه احيا شبه الطلاق من حيث انه اذا عفا عن بعض الدم سقط القصاص كما ان بعض التطليقة تطليقة وشبه النذر ايضا من حيث انه تبرع ابتداء وهو نظير اليمين المنصوص ومشابه المشابه مشابه ولان الهازل

في

في جميع ذلك مختار للسبب راض به دون حكمه وحكم هذه الاسباب لا تحتمل الرد بالاقالة والتراضي بشرط الخيار بل اذا وجدت هذه الاسباب وجدت احكامها وكذا المتعلق يوجد بالسبب مع حكمه الى حين وجود الشرط ولا يلزم عليه الطلاق المضاف الى غد فانه سبب للحال وقد تراخى حكمه لان المراد بالاسباب العلل وهو سبب مفض الى الوقوع وليس علة في الحال ولذا لا يبتدر حكمه الى وقت الايجاب ولو كان علة لاستند كما في البيع بشرط الخيار فلا تختلف هذه الاسباب عن احكامها

:: واذ يكون المال فيه بالتبع مثل النكاح ان باصله وقع
:: فلازم والهزل شرعا يبطل واذ بقدر المهر هذا يحصل ::

يعني ان وقع الهزل فيما يكون المال فيه بتبع غير مقصود بالذات كالنكاح فان كان الهزل باصله بان يتزوجها ولا يكون بينهما نكاح في نفس الامر فالعقد لازم والهزل باطل اتفاقا على ما بينا او الاعراض او عدم حضور شيء او اختلفا هذا اذا حصل الهزل في اصل النكاح واذا حصل في قدر المهر بان تزوجها بالفين علانية والف سرا فالتفصيل فيه ما ذكره بقوله ::

:: فان توافقا على الاعراض فالعقد بالالفين فيه ماضي ::

يعني فان توافقا على الاعراض عن الهزل وجعل المهر الفين كان العقد نافذا بالفين اتفاقا لان لهما ابطال الهزل ::

:: وان على البنا فمهر الف بالاتفاق ليس فيه خلف ::

يعني اتفقا على بناء العقد على المواضعة وجعل المهر الفا فالمهر الف اتفاقا والفرق لابي حنيفة بين البيع انه يفسد بالشرط دون النكاح ::

:: وان على انه لم يكن شيء حضر فقيل بالالفين وهو المعتبر
:: وقيل لا بل جايز بالالف ومثل ذا يكون حال الحلف ::

يعني ان اتفقا على ان لم يحضرهما شيء فقيل وهو رواية عن ابي يوسف ان النكاح جايز بالفين كالبيع لان كلا لا يثبت الا قصدا ونصا والعقل يمنع من الثبات على الهزل وقيل النكاح جايز بالف في رواية عن محمد بخلاف البيع لان المهر تابع حتى صح العقد بدونه فيعمل بالهزل بخلاف البيع وكذلك الحال فيما اذا اختلفا قال ابن نجيم وغيره ان القول الاول اصح ::

:: اما اذا في الحبس ذلك اتفق فان على الاعراض فيه يتفق
:: فالمهر ما يكون سما ه وان يكن على البنا سما ه ::

كذا على ان لم يكن شئ وحضر كذلك حيث الخلف منها ظهر

فههنا وجوب مهر مثل في كلها قلنا بغير فصل

يعني اذا حصل الهزل في جنس المهر بان تواضعا على كونه دنانير وفي نفس الامر دراهم فان اتفقا على الاعراض عن المواضعة فالمهر هو الذي سمياه وان اتفقا على البناء على المواضعة او على ان يحضرها شئ او اختلفا فانه يجب مهر المثل في جميع ذلك اما ان اتفقا على البناء فلانه يكون بمنزلة التزوج بدون المهر اذ لا سبيل الى ثبوت المسمى لان المال لا يثبت بالهزل ولا الى ثبوت المتواضع عليه لانه لم يذكر في العقد بخلاف المواضعة في القدر فان المتواضع عليه قد سمي في العقد مع الزيادة وبخلاف البيع فان فيه ضرورة الى اعتبار التسمية لانه لا يصح بدون تسمية الثمن بخلاف النكاح واما ان اتفقا على ان لم يحضرها شئ او اختلفا في الاعراض والبناء فعلى رواية الحسن عن ابي حنيفة يجب مهر المثل لان الاصل بطلان المسمى عملا بالهزل كيلا يصير المهر مقصودا بالصحة بمنزلة الثمن في البيع ولما بطل المسمى لزم المهر وفي رواية ابي يوسف اللازم المسمى قياسا على البيع وعندها اللازم مهر المثل بناء على ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلا يثبت المسمى لرجحان المواضعة وعدم ثبوت المال بالهزل ولا المتواضع عليه لعدم التسمية فيلزم مهر المثل

واذ يكون المال فيه المقصدا كالخلع والعتق بمال اوجدا

فان باصل فان توافقا على البناء فمتى كانت طالقا

والمال لازم لان الهزل لا في الخلع لا تاثير منه اصلا

وليس بالبناء فيه يختلف كذلك الاعراض او ان يختلف

لديهما لكن لديه لا يقع لكن هما ان اعرضا حتما وقع

يعني ان كان المال مقصودا في الذي وقع فيه الهزل كالخلع والعتق على مال وكذا الصلح عن دم عمد وانما كان المال مقصودا في ذلك لانه لا يجب بدون الذكر فلما شرطاه علم ان المقصود فحينئذ فان كان الهزل واقعا في اصله بان طلق امراته على مال او خالعها بطريق الهزل وكذا اذا اعتق عبده على مال فالطلاق واقع وكذا العتق والمال لازم عندهما لان الهزل لا يؤثر في الخلع اصلا لانه بمنزلة خيار الشرط والخلع لا يحتمله عندهما لانه تصرف يمين من جهة الزوج كانه قال لها ان قبلت المال المسمى فانت طالق واذا لم يحتمل الخيار لا يحتمل الهزل ولا يختلف الحال عندهما سواء بنيا على المواضعة او اعرضا عنها او اختلفا فقوله يختلف بالبناء المجهول والوجه انه لا اثر للهزل في شئ من ذلك قال في التلويح فان قلت الهزل وان لم يؤثر في التصرف كالطلاق ونحوه الا انه مؤثر

في

في المال حتى لا يثبت بالهزل اجيب بان المال ههنا يجب بطريق التبعية وفي ضمن الطلاق لانه بمنزلة الشرط فيه والشروط اتباع وكم من شئ يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والتبعية بهذا المعنى لا ينافي كونه مقصودا بالنظر الى العاقد بمعنى انه لا يثبت الا بالذكر فان قلت المال في النكاح ايضا تبع وقد اثر الهزل فيه قلت تبعيته في النكاح ليست في حق الثبوت لانه يثبت وان لم يذكر بل بمعنى ان المقصود هو الحل والتناسل لا المال وهذا لا ينافي الاصالة بمعنى الثبوت بدون الذكر اشترى وعنده لا يقع الطلاق لانه بمنزلة خيار الشرط والمنصوص عنه في خيار الشرط في الخلع ان الطلاق لا يقع والمال لا يجب حتى تشاء المراة فيقع الطلاق ويجب المال وانما صح خيار الشرط عندهم مع جانبها لان جانبها يشبه البيع لانه تمليك بعوض ولذا لو كانت البداية من جانبها فرجعت قبل قبول الزوج صح رجوعها ولو قامت من مجلسها قبل قبوله بطل كما في البيع وان اعرضا عن المواضعة وقع الطلاق ولزم المال بالاجماع كما قال

والمال كان لازما اجماعا وان هما تخالفا تراعا

وانما وقع الطلاق ولزم المال في صورة الاعراض اما عندهما فظاهر واما عنده فلان الهزل يبطل باتفاقهما على الاعراض عنه هذا اذا اعرضا وان اختلفا

مدعي الاعراض فيه صدقا فالقول كان قد لم يحققا

اما عنده فلانه جعل الهزل مؤثرا في اصل الطلاق في الخلع ولكنه عند الاختلاف جعل القول لمدعي الاعراض في جميع الصور كما مر واما عندهما فلان الهزل لا يؤثر في الخلع اصلا فيقع الطلاق ويجب المال اذا اتفقا على البناء ففي الاختلاف اولى

وفي السكوت للخلع حقا يلزم والمال ايضا لازم محتم

لبطلان الهزل عندهما ورجحان الجد عنده

وان يكن في القدر ان توافقا على البناء فمتى كانت طالقا

لديهما فالمال حتما حققا وعنده طلاقها تعلقا

على اختيارها فان توافقا هما على الاعراض كانت طالقا

والمال كلا الزم مقرر وان على لا شئ ثم يحضر

يقع وكان المال فيه حتما وان يكن في الجنس فالمسمى

يعني اذا كان الهزل واقعا في القدر بان سميا الغبن مثلا والبدل الواقع خلافه فان اتفقا على البنا

على المواضعة كانت طالقا لان الهزل لايؤثر عندهما مع انهما لم يهزلا باصله فالمال كله لازم
لما قدمناه عن التلويح من انه وان كان مالا لكنه ثابت في ضمن الخلع وعنده يتعلق طلاقها على
اختيارها الطلاق لان الطلاق يتعلق بكل البدل المذكور في الخلع والخلع من جانبه تعليق الطلاق
بقبولها وقد علقه بكل البدل وهو الفان مثلا والمراة ما قبلت بعضه في الجد لكونهما هازلين
في الف فكان بعض البدل معلقا بالشرط وهو اختيارها فلا بد من وقوعه ليقع الطلاق وان اتفقا
على الاعراض وقع الطلاق ولزم المال كله لرضاها بذلك وان اتفقا بان قالا لاشئ حضرنا ثم
اي هناك اي لم يحضرنا شئ حين الخلع وقع الطلاق ووجب المال كله عنده لانه حمله على الجد
وهو اولى من المواضعة وعندهما كذلك لان الهزل لايؤثر عندهما وان اختلفا فكذلك عندهما
وعنده القول لمن يدعي الاعراض وقوله وان يكن في الجنس يعني وان كان الهزل في الجنس
بان ذكر الدنانير تلجئة وغرضهما الدنانير فالمسمى

لديهما بكل حال يوجب ... وعنده ما سمياه يطلب
اذا على الاعراض كان المتفق ... وان على البناء فيه يتفق
فههنا توقف الطلاق ... وان يكون منهما الوفاق
ان ليس شئ يوجب المسمى ... ويلزم الطلاق فيه حتما

يعني ان كان الهزل في الجنس يجب المسمى عندهما بكل حال لان الهزل لايؤثر في اصل التصرف
وكما في المال عندهما تبعا للاصل وعنده ان اتفقا على الاعراض يجب المسمى وان اتفقا على البناء
على المواضعة توقف الطلاق على قبولها المسمى في العقد كانه علقه بقبول الدنانير كما في
شرط الخيار وان تواضعا على ان لم يحضرها شئ وجب المسمى ويقع الطلاق حتما

ومدعي الاعراض حيث يختلف ... القول قوله على الذي سلف

قوله يختلف بالبناء للمجهول يعني اذا اختلفا فالقول لمدعي الاعراض على منوال ما سلف
من اعتبار الجد والهزل للابراء شرعا يبطل ... كما خيار الشرط فيه يجعل

يعني ان الهزل يبطل الابراء فلا يسقط الدين كخيار الشرط فيما قال ابرأتك على اني بالخيار
لان في الابراء معنى التمليك وهو يرتد بالرد

واذ يكون الهزل في الاقرار ... فيما احتمال الفسخ فيه جاري
اولا فان الهزل فيه مبطل ... وهزله في رده اذ يحصل

كفرا

كفرا يكون لاجل هذا الهزل ... لكن يعين للهزل كفر حصل
فيستحق ذا على هذي الصفه ... وان من انواع ذلك السفه

يعني ان الهزل يبطل الاقرار سواء كان ذلك اقرارا بما لا يحتمل الفسخ كالطلاق والعتاق او يحتمل
كالبيع والاجارة وصورة المواضعة ما نقل عن المبسوط لو تواضعا على ان يقرا انهما تبايعا هذا
العبد بمائتي درهم ولم يكن بينهما بيع في الحقيقة ثم يقول البائع للمشتري كنت بعتك عبدي
هذا يوم كذا ويقول الآخر صدقت فليس هذا بيع لان الاقرار خبر يحتمل الصدق والكذب وههنا
ثبت كونه بالمواضعة فلا يكون حقا بالاقرار حتى لو اجاره لم يجز لان الاجارة تلحق المنعقد بالاقرار
كما لا ينعقد الا ترى انهما لو تواضعا في طلاق او عتاق او نكاح لم يكن طلاقا ولا عتاقا ولا
نكاحا وكذلك لو اقر بشئ من ذلك بالمواضعة وان كان القاضي لا يصدقه في الطلاق والعتاق
على انه كذب فثبت الفرق بين الانشاء والاخبار في هذه التصرفات وقوله وهزله في ردة الخ يعني
ان الهزل بالردة كفر كما اذا قال الضم الله هازلا ولا يكون كفرا بنفس الهزل لان الهازل جاد
في نفس الهزل فتار للمتكلم بكلمة الكفر راض بالتكلم وان لم يكن معتقدا لما دل عليه كلامه
فكان مستخفا على هذه الصفة التي ذكرناها وهي نفس التكلم وذلك كفر قال الله تعالى
قل اباالله وايا ته ورسوله كنتم تهستهزؤن لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم فلا اعتبار
باعتقاده حيث كان مستخفا بالدين بخلاف المكره واما اذا هزل الكافر بكلمة الاسلام وتبرا
عن دينه هازلا فانه يجب ان يحكم باسلامه في احكام الدنيا كالمكره ترجيحا لجانب الايمان
لكن لو رجع لا يقتل بل يحبس حتى يعود الى الاسلام وقوله وان من انواعه الخ بيان للنوع
الرابع من العوارض المكتسبة فان السفيه يعمل باختياره على خلاف موجب العقل فلا يكون
سماويا ... ذا خفة عنه صدور الفعل ... على خلاف موجبات العقل

هذا على وفق ما في التوضيح فانه قال السفه خفة تعتري الانسان فتبعثه على العمل بخلاف موجب
العقل وعرفه في الاسلام بانه العمل بخلاف الشرع بوجه وعليه يكون كل فاسق سفيها وانما
قيد بوجه لما سيأتي من ان التبذير اصله مشروع وهو البر والاحسان الا ان الاسراف حرام
وخصصه الفقهاء بما يبتنى عليه منع المال ووجوب الحجر اعني السرف والتبذير وهو المراد هنا كما
قال ... وان التبذير ايضا والسرف ... واصله بالشرع حقا اتصف

السرف والاسراف مجاوزة الحد والتبذير تفريق المال اسرافا قال في غاية البيان السفيه

من عادته التبذير والاسراف في النفقة وان يتصرف تصرفات لا لغرض او لغرض لا يعده العقلاء من اهل الديانة عرضا مثل دفع المال الى المغنيين واللعابين وشراء الحمام الطيارة بثمن كثير والغبن في التجارة من غير محاباة وقوله واصله بالشرع اي ان اصل ذلك مشروع لان اصل البيع والبر والاحسان مشروع لان ذلك تصرف في ملكه والملك هو المطلق للتصرف الا ان الاسراف حرام

∴ فلم يكن يخل بالاهليه ∴ او يمنع الاحكام ذي الشرعيه ∴

لانه لا يخل بالقدرة للظهار السلامة بدنيه ولا باطنا لكمال عقله فلا يمنع شيأ من الاحكام الشرعية لبقاء الاهلية فيبقى اصلا لوجوب حقوق الله تعالى فيكون اهلا لحقوق العباد بالطريق الاولى

∴ وماله بالمنع عنه يمنع ∴ في اول البلوغ فهو المجمع ∴

اي يمنع مال السفيه عنه في اول ما يبلغ ويبقى في يد من كان في يده وذلك لمحجر عليه والمراد بالنص قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم اضاف الاموال الى الاولياء على معنى انها مما جعل الناس بها معايشهم كما قال ولا تقتلوا انفسكم او لانهم المتصرفون فيها القوامون عليها ثم علق ايتاءهم الاموال بايناس رشد وصلاح على وجه التكرير المفيد للتقليل فاقام ابو حنيفة رحمه الله تعالى السبب الظاهر للرشد وهو ان يبلغ سن الجدود فانه لا ينفك عن الرشد الا نادرا مقام الرشد على ما هو المتعارف في الشرع من تعلق الاحكام بالغالب فقال يدفع اليه المال بعد خمس وعشرين سنة اولس منه الرشد اولا وهما تمسكا بظاهر الاية فقالا لا يدفع اليه حتى يونس منه الرشد ثم بعد اجماعهم على منع مال من بلغ سفيها اختلفوا في محجر من صار سفيها بعد البلوغ اي منعه عن التصرفات القوليه فنقول ان تصرفه اما ان يكون فيما لا يبطله الهزل كالنكاح والطلاق والعتاق فذلك صحيح اتفاقا واما ان يكون فيما يبطله الهزل كالبيع والشراء ونحوها فذلك صحيح عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى ان المحجر غير مشروع عنده فتصح تصرفاته للصحة وغيرها كهبته للعاصين واللاعبين فلا حجر عنده في شيء من ذلك وعندهما يجوز الحجر عليه في هذا اي فيما يبطله الهزل والى هذا الخلاف اشار بقوله

∴ ولم يكن لديه اصلا موجبا ∴ حجرا كذا لديهما ان يوجبا ∴
∴ في كل ما بالهزل ليس يبطل ∴ لاغيره فالحجر فيه يحصل ∴

لهما ان هذا الحجر بطريق الزجر والعقوبة والزجر والسفيه وان لم يستحق الزجر لحقه من جهة الله فاستحق كيف يستحقه من جهة انه مسلم ولذا جاز عفو الله تعالى عن صاحب الكبيرة وان لم

يتب وعفو الاولياء والمجني عليه في الدنيا عن القصاص والجنايات والمسلم حال السفه مفتقر الى النظر له فيحجر والقياس على منع المال فانه انما منع عنه ليبقى ملكه فلا بد من منع نفاذ التصرف والا لابطل ملكه باتلافه بالتصرفات فلم يكن للولي في الحفظ الا المؤنة والكلفة ولانه انما صحت عبارات العاقل وجوزت تصرفاته ليكون تفعاله لتحصيل المطالب فاذا كان ذلك ضررا كان النفع في الحجر ولان في حجره دفع الضرر عن اهل الاسلام فان السفيه باتلافه واسرافه يصير مظنة لديون الناس ومظنة لوجوب النفقة عليه من بيت المال فيصير على المسلمين وبالا في بيت مالهم عيالا كما حكي ان بعض طلبة العلم في بخارا دخل ذات يوم سوق الحاسبين فعشق جارية حسنا فجر عن مكابده شدائد هجرها وكان لا يملك قوت يومه فاستعار من بعض الناس ثيابا فاخرة وبغلة لا يركبها الا اعاظم الملوك فلبس لباس التلبيس وركب بغلة التدليس وشرك ادرسه يمشون في ركابه حتى دخل السوق فظن التجار انه حاكم بخارى الملقب بصدر جهان فجلس ودعا صاحب الجاريه وساومه واشتراها بالف دينار واعتقها وتزوجها في المجلس بحضرة العدول ورجع الى منزله مجبورا وانقلب مسرورا ورد العواري الى اهلها فلما جاء البايع لتقاضي الثمن لقي المشتري وعرف فنونه واخذ ينتف عثنونه والحاصل ان هذا الحجر عندهما لدفع ضرر العام وانه مشروع اجماعا كحجر المفتي الماجن ونحوه وله انه حي يخاطب بالخطاب بالاهلية وهي بالتمييز والسفه لا يوجب نقصانا فيه بل عدم عمله مكابرة وتركا للواجب ولذا يخاطب بحقوق الشرع ويحبس في ديون العباد وتصح عباراته في الطلاق والعتاق ويجب عليه العقوبات التي تندرئ بالشبهات مع ان ضرر النفس اشد من ضرر المال فتصرفه يكون صادرا عن اهله في محله فلا يمنع

∴ وان من انواع ذا لك السفر ∴ وان حده الصحيح المعتبر ∴
∴ ان فارق البيوت من مقامه ∴ وقصده السير الى تمامه ∴
∴ مسافة الثلاثة الايام ∴ مع الليالي تلك بالتمام ∴
∴ ولا ينافي ذلك الاهليه ∴ اصلا ولا احكامها الشرعيه ∴

انما لا ينافيها لبقاء القدرة الظاهرة والباطنة

∴ لكنه حقا مظنة النصب ∴ فكان للتخفيف نفسه السبب ∴

اي انه لما كان مظنة التعب كان بنفسه من اسباب التخفيف سواء حصل به مشقة اولا حتى لو تنزه شخص من موضعه الى بستان لحقته مشقة فاعتبر سببا للترخص واقيم مقام المشقة

∴ ولم يكن في حكمه هنا المرض اذ كان هم هنا تفاوت الغرض ∴
∴ فان ذا يكون ذا تنوع وانه في قصر ذات الاربع ∴
∴ مؤثر مؤخر الصيام لعدة تكون من ايام ∴

انما لم يكن كالمرض لتفاوت الغرض في ذلك فالرخصة متعلقة بنفس السفر بخلاف المرض فانه متنوع الى ما يضر به الصوم والى ما لا يضر به بل ربما ينفعه فلذا تعلقت الرخصة بالمرض الذي يوجب المشقة بازدياده فالسفر يؤثر في قصر الرباعية بحيث لا يبقى الاكمال مشروعا كما تقدم فكان ظهر المسافر وبحره سواء ويؤخر الصوم الى عدة من ايام اخر لانه في اسقاطه فيبقى فرضا حتى صح اداؤه بخلاف الصلاة فان الرخصة فيها رخصة اسقاط

∴ وحيث كان ذا بالاختيار فليس موجبا بالاضطرار ∴
∴ فمن يكون اصبح الصباح عليه صائما فلا يباح ∴
∴ هناك فطره اذا مسافرا يكون كالمقيم حيث سافرا ∴
∴ ولا كذا المريض فالافطار له نماله هنا خيار ∴

يعني انه لما كان السفر اختياريا حاصلا باختيار العبد فلا يكون موجبا بالضرورة اللازمة لامكان دفع الضرورة بالامتناع عن السفر كان الحكم ان المسافر اذا اصبح صائما لا يباح له الفطر وكذلك المقيم اذا سافر لا يباح له الفطر لتقرر الصوم عليه بالشروع ولا ضرورة تدعو الى الافطار قيد بقوله صائما لانه لو نوى فسخ الصوم قبل الفجر يباح له الفطر لكن عزم على صوم النفل ثم رجع قبل الصبح حيث يباح له الاكل ولا يلزمه القضاء ولا كذلك المريض اذا تكلف الصوم لتحمل زيادة المرض ثم بدا له ان يفطر حيث يحل له ذلك لان المرض سماوي يوجب ضرورة لازمة

∴ وذاك في الحالين حيث يفطر فما هنا كفارة تقرر ∴
∴ فشبهة يكون ههنا السفر مبيحة للفطر فهي تعتبر ∴
∴ ولا كذا المقيم حيث افطرا فان يسافر بعد ذاك كفرا ∴
∴ وما كذا يكون حال من عرض عليه بعد فطره هنا المرض ∴

قوله

قوله وذاك اشارة الى المسافر المذكور اي لو افطر ذلك المسافر في المسلمين عمدا فلا كفارة عليه لان السفر شبهة مبيحة للفطر فلا تجب الكفارة لانها تندرئ بالشبهات كالحدود ولا كذا المقيم الصائم للصوم فانه ان افطر ثم سافر بعد ذلك فانه يكفر ولا يسقط عنه الكفارة لان وجوبها تقرر عليه فلا يسقط بفعله خلاف من افطر ثم عرض عليه مرض مبيح للفطر فانه يسقط الكفارة لما ان السفر امر اختياري والمرض سماوي فاذا وجد المرض في آخر النهار يزيل استحقاق الصوم لانه يبيح له الافطار وزوال الاستحقاق لا يتجزى فيصير زائلا في اوله كالحيض فيصير شبهة في سقوط الكفارة حتى لو اكرهه السلطان على السفر في اليوم الذي افطر فيه متعمدا تسقط عنه الكفارة في رواية الحسن عن ابي حنيفة

∴ وبالخروج كان رخصة السفر لما عن النبي صح واشتهر ∴
∴ لست الى تمام علة السفر وذا لتحقيقها لها تعتبر ∴

يعني ان الرخصة المتعلقة بالسفر تثبت بالخروج لما ثبت انه عليه الصلاة والسلام كان يترخص حين يخرج وليست الرخصة الى تمام السفر الذي هو العلة وان كان القياس ان لا يثبت الحكم قبل تمام العلة فتركنا القياس عملا بالسنة وكان ذلك تحقيقا للرخصة في حق جميع المسافرين فانها لو توقفت على تمام السفر لما ترخص الا من قصد اكثر من مدة السفر واللازم باطل بالعموم الحكم في حق الجميع

∴ كذا من الانواع ههنا الخطا وذاك عذر صالح ان يسقطا ∴
∴ حقوقه سبحانه اذا وقع عن اجتهاد منه فالحكم ارتفع ∴
∴ فشبهة يصير في العقوبه اذ لم يكن بقصده مطلوبه ∴
∴ فلا يكون اثما ولا يحد ولم يكن شرعا عليه من قود ∴

السادس من العوارض المكتسبة الخطأ وهو ان يقصد بالفعل المحل الذي يقصد به الجناية كالمحض تسري الى الحلق والرمي الى الصيد فيصيب دميا وهو صالح لسقوط حقوق الله سبحانه اذا وقع عن اجتهاد فيرتفع به الاثم حتى لو اخطأ في القبلة بعد الاجتهاد جازت صلاته ولا يأثم ويستحق اجرا واحدا وفي قوله صالح اشارة الى جواز المواخذة بالخطأ عقلا كما هو مذهب اهل السنة لقوله سبحانه ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا اذ لو لم تكن جائزة عقلا لم يكن لهذا الدعاء كبير معنى وذهبت المعتزلة الى عدم جواز المواخذة والآية حجة عليهم والخطأ يصير

شبهة مسقطة للعقوبة لان ما صدر منه لم يكن مطلوبا عن قصد فلا يكون آثما ولا يؤاخذ
بجد حتى لو رفعت اليه عير امراته فوطأها ظانا انها امراته لا حد عليه وكذا القود حتى لو
رمى الى شخص ظانا انه صيد فقتله لا قصاص عليه ولا يأثم اثم القتل العمد وان اثم لترك
التثبت ولم يكن عذرا لجنى عبد فيوجب الضمان بالتعدي

كما لو رمى الى شاة او بقرة ظانا صيدا فاتلفه او اكل مال غيره ظانا انه ماله لان ضمان مال
وهو يعتمد عصم المحل وكونه مخطيا لا ينافي عصمته

كذا الديات ثم ذا ان طلقا يصح منه مثلما ان اعتقا

كذلك تجب الدية عليه لانها من حقوق العباد وجبت بدلا للمحل ولما كان معذورا بالخطاء
وجبت على عاقلته تخفيفا عليه وانما وجبت الكفارة للتقصير وترك التثبت والاحتياط
وان طلق الخاطئ صح طلاقه قضاء بان اراد ان يسبح مثلا فجرى على لسانه انت طالق لان العقلة
عن معنى اللفظ امر خفي فاقيم تمييزه بالعقل والبلوغ مقام القصد كالسفر مع المشقة نفيا
للحرج قيد بالقضاء لانه لا يقع ديانة

والبيع منه فاسد اشبها بيع ابيع من يكون مكرها
ان صرف للخضم بانه صدر وكان مخطيا كذاك يعتبر

يعني ان باع الخاطئ بان اراد ان يسبح فجرى على لسانه بعت كذا بكذا وقال الآخر قبلت انعقد
فاسدا كبيع المكره لان جريانه منه لاختياري فينعقد لوجود اصل الاختيار ويفسد لعدم
الرضا ان صدقة خصمه في انه كان مخطيا

وان من انواعها الاكراها وذا ثلاثة ولا اشتباها

من انواع العوارض المكتسبة الاكراه وهو آخرها وحد حمل الغير على ما لا يرضاه وهو ثلثة انواع
لا اشتباه بينها لانه اما ان يعدم الرضا ويفسد الاختيار وهو الملجئ او لا يكون كذلك فاما ان
يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وهو القسم الثاني او لا يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وهو
القسم الثالث ولا يمكن فساد الاختيار بدون اعدام الرضا لامتناعه عقلا فكانت الاقسام
ثلاثة كما قال فيعدم الرضا ايضا يفسد منه اختياره اذا يهدد

وانه للملجئ او يفقد رضاه واختياره لا يفسد
او لا يكون معدم الرضا ولا للاختيار مفسدا ان اعملا

يعني

يعني انه اما ان يعدم الرضا ويفسد الاختيار فهو الملجئ وهو الاكراه بالقتل او بقطع عضو من
الاعضاء فرضة العضو كرخصة النفس والاختيار هو القصد الى امر متردد بين الوجود والعدم
داخل تحت قدرة الفاعل بترجيح احد الطرفين على الآخر فالصحيح منه ان يكون الفاعل فيه
مبتدأ والفاسد ان يكون اختياره مبنيا على اختيار الغير فاذا اضطر الى مباشرة امر بالاكراه
كان قصده في المباشرة دفع الاكراه فيختار الفعل اختيارا فاسدا لابتنائه على اختيار المكره
ولا يعدم الاختيار من الاصل بل يفسد واما الرضا فيعدم فاما ان يعدم الرضا ولا يفسد
الاختيار فهو الاكراه بالقيد والحبس او بضرب لا يخاف منه على نفسه او عضو واما لا يفسد
هذا الاختيار لعدم الاضطرار الى مباشرة ما اكره عليه لتمكنه من الصبر على ما هدد به بخلاف
الاول او لا يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار كما مثل له بقوله

كحبس عرسه كذا ابويه او ابنه ومثله اخوه

وكذا ذي رحم محرم منه وقوله ولا للاختيار مفسد تصريح باللازم لان الرضا يستلزم
صحة الاختيار وهذا القسم لم يذكره في التوضيح قال بعض الفضلاء في حواشي التلويح انه
انما لم يجعله من اقسام الاكراه لعدم ترتب احكامه عليه وانما ذكرناه اقتفاء لما في المنار
ومتابعة لفخر الاسلام قال في فتح المغني شرح المغني الاكراه بحبس ابيه او ابنه او كذي
رحم محرم منه مما يهمه ولا يعدم الرضا حتى لو اكره بحبس احد هؤلاء ليبيع عبده فباع
فعلى القياس البيع جايز لان هذا ليس باكراه حقيقة فانه لا يهدد بشئ في نفسه وبحبس ابيه
لا يلحقه ضرر في الاستحسان ان ذلك اكراه ولا ينفذ بيعه وشئ من تصرفاته لان حبس ابيه
يلحق به الهم والحزن مما يلحق به حبس نفسه او اكثر فان الولد الصالح ربما يختار الشين والحبس
مكان ابيه ليخرج ابوه فكما ان التهديد في حق نفسه يعدم تمام الرضا فكذا التهديد بحبس
ابيه كذا في المبسوط انتهى وهو مشكل فان ما في المبسوط مشعر بان هذا القسم كالقسم الثاني في
اعدام الرضا وعليه فينبغي ان يكونا قسما واحدا وهو ما يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار ولو
سلم وجود الرضا فيه فانطباق حد الاكراه بالحمل على ما لا يرضى او على ما يكره عليه محل
تامل وقد استوفينا شروط الاكراه في كتابنا الموسوم بالفوايد السنية شرح منظومتنا الموسومة
بالعرايد السنية ولا ينافي كل ذي الاقسام باسرها اهلية الاحكام
لان الاهلية ثابتة بالذمة والعقل والبلوغ والاكراه لا يخل بشئ من ذلك

وذاك بين رخصة وحظر فالفرض داير بغير نكر

يعني ان امر المكره دايرٌ بين الرخصة والحظر والفرض فهو مبتلى في الاتيان بما اكره عليه فالرخصة كما اذا اكره على اجراء كلمة الكفر فانه يرخص له والحظر كما اذا اكره على الزنا والقتل فان فعلهما حرام والفرض كما اذا اكره على اكل الميتة او شرب الخمر فانه يفترض عليه الاقدام على ذلك فلو صبر حتى قتل عوقب عليه لثبوت اباحتها في هذه الحالة بقوله تعالى الا ما اضطررتم اليه ولم تذكر الاباحة كما في النار وغيره كما سئلوا له بالاكراه على افساد الصوم حيث انه يبيح الفطر لما ذكره القاني وغيره من ان هذا القسم لا وجود له لانه اذا اكره على الافطار في رمضان فان كان مسافرا كان الافطار فرضا وان كان مقيما كان رخصة فان صبر حتى قتل كان شهيدا واما التمثيل للاباحة بشرب الخمر واكل لحم الخنزير ففيه ان ذلك داخل في الفرض حتى يعاقب عليه لو لم يفعل كما بينا وليس ذا للاختيار يبطل فالاختيار فيه حقا يحصل

لان حمل الفاعل على ان يختار ما هو الاهون عليه فكيف يبطل الاختيار

وان يعارضه هنا الصحيح من اختيار يوجب الترجيح

لذا على ما كان ذا فساد ان كان ممكنا بلا تردد

يعني اذا عارض الاختيار الفاسد وهو اختيار المكره بالفتح اختيار صحيح وهو اختيار المكره وجب ترجيح الصحيح على الفاسد لان الفاسد كالمعدوم في مقابلة الصحيح هذا ان امكن الترجيح بجعل الاختيار الفاسد معدوما في مقابلته وحينئذ يصير المكره آلة للمكره

وحيث لم يمكن لما يفسد يكون منسوبا فمنه يوجد

يعني وحيث لم يمكن ترجيح الصحيح يبقى منسوبا الى الاختيار الفاسد لسلامته عن معارضة الصحيح ولا صلاح كان في الاقوال لان يكون الة المقال

فنطقه استحال باللسان من غيره فليس بالامكان

لذا عليه الاقتصار يحصل فان يكن للفسخ ليس يقبل

ولا توقف له على الرضا فبالنفاذ القول في هذا مضى

يعني ان المكره لا يصلح ان يكون الة لغيره في الاقوال اذ لا يمكن ان يتكلم الانسان بلسان غيره فاقتصرت الاقوال باحكامها عليه فان كانت الاقوال الصادرة من المكره مما لا يقبل الفسخ ولا يتوقف على الرضا فانه ينفذ وذلك كالنكاح والطلاق والنذر واليمين والعتاق وكذا الرجعة والتدبير

والعفو

والعفو عن دم العمد والظهار والايلاء والفيء والاسلام فان هذه لا تحتمل الفسخ وتتوقف على القصد والاختيار دون الرضا والمراد بالاسلام ما يعم اسلام الحربي والذمي واما ما نقله صاحب التوضيح من صحة اسلام الحربي دون الذمي معللا بان اكراه الحربي على الاسلام حق فلا يقطع عن فعل الفاعل واكراه الذمي على الاسلام ليس بحق فيبطل فانما هو مذهب الشافعي رحمه الله تعالى كما بينه هو لا مذهب ائمتنا كما ظن

وان يكن للفسخ فيه محتمل كذا توقف على الرضا حصل

كالبيع كان ذا كذا انعقاد ولا رضا فكان ذا فساد

يعني اذا كان القول يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضا كالبيع والاجارة ونحوهما فانه ينعقد لكن لا لعدم الرضا ينعقد فاسدا لان الاكراه لا يمنع انعقاد السبب لصدوره من اهله في محله لكنه يمنع نفاذه لفوات شرطه الذي هو الرضا فلو اجاز المكره بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لوجود الشرط كالبيع بشرط اجل فاسد فاذا اسقط من له الاجل ما شرط قبل تقرره كان البيع جايزا فكذا هذا ولا يصح ههنا الاقرار اصلا لان ما به الاخبار

دلت على انعدامه ذي الحال وما كاقواله الافعال

يعني لا يصح مع الاكراه اقرار اصلا في شيء من الاشياء سواء كان مما يحتمل الفسخ كالطلاق والعتاق والعفو عن دم عمد ونحوها او مما يحتمله كالبيع والاجارة وابراء الدين لان صحتها تعتمد قيام ما اخبر به وقد دلت الحال على انعدامه وهي قيام السيف على راسه فان اقراره لدفعه لا لوجود المخبر به وكذا اذا هدد بحبس او قيد لفوات الرضا بسبب ما يلحقه من الهم والغم وعدم الرضا يمنع ترجيح الصدق وانما عتق في قوله هذا ابني وهو اكبر سنا منه لجعله مجازا عن الاقرار بالعتق فلم يظهر انتفاء ترجيح الصدق في اقراره بخلاف الاكراه فانه لا يمكن جعل اقراره مجازا عن شيء ولا يرد اقرار السكران لانه مواخذ به زجرا وقوله وما كذا الخ يعني ان افعال المكره ليست كاقواله ثم اشار الى بيان ذلك بقوله

وتلك قسمان فكالاقوال قسم فليس صالحا بحال

لان يكون الة في الفعل لغيره كوطيه والاكل

اذ كله ووطيه استحالا بالة السوى ولا محالا

يعني ان الافعال قسمان احدهما كالاقوال فلا يصلح فيه ان يكون الة لغيره كالزنا والاكل

اذ يستحيل ان يكون اكلا بفم الغير فلا يحتمل النسبة الى المحامل من حيث انه اكل بالاتفاق
حتى لو اكره على الاكل صائما فسد صومه لا صوم المحامل واما في نسبته الى المحامل من حيث
انه اتلاف فقد اختلفت الروايات ففي شرح الطحاوي والخلاصة لو اكره على اكل مال
الغير وجب الضمان على الاكل دون المكره بالكسر وان كان يصلح آلة من حيث الاتلاف كما
في الاعتاق لان منفعة الاكل تحصل له لا للمكره فيجب الضمان عليه كما لو اكره على الزنا لم
يجب الحد على المكره ووجب العقر على الزاني ولا يرجع به على المكره بخلاف الاكراه على الاعتاق
لان مالية العبد تلفت بلا حصول نفع للفاعل وذكر في التتمة لو اكره على اكل طعام نفسه
ان كان جايعا لا يرجع على المكره بشئ وان كان شبعانا رجع بقيمته عليه لانه في الاول
حصلت منفعة الاكل له وفي الثاني لم تحصل ولو اكره على اكل طعام الغير فاكل فالضمان
على المكره لا الآكل وان كان جايعا وحصلت المنفعة له لانه اكل طعام المكره باذنه لان
الاكراه على الاكل اكراه على القبض وكما قبضه المكره صار قبضه منقولا الى المكره فكان
المكره قبض بنفسه وقال له كل ولو قبض لنفسه حتى صار غاصبا ثم مالكا الطعام بالضمان
ثم اذن له فاكل لا يضمن الاكل لفعله ابن نجيم

ثانيهما ما ليس كالاقوال ... اذ كان صالحا بتلك الحال
للكون آلة ولا محالا ... كتلف نفسا هنا او مالا

الثاني من قسمي الافعال ما ليس كالاقوال لان المكره فيه يكون صالحا لان يكون آلة لغيره كتلف
نفس او مال فانه يمكن للمكره ان يتخذ المكره آلة ويضرب به نفسا او مالا فيتلفه فيكون الفعل
منسوبا الى المكره بالكسر

لذاك في الشرع على من اكرها ... كان القصاص دون شخص اكرها

اي لاجل ان المكره يعد آلة كان القصاص في القتل العمد على المكره بالكسر دون المكره بالفتح

كذا يرى الذي يكون عاقلا ... لمكره اذ كان هذا حاملا

اي كذلك تجب الدية على عاقلة المكره بالكسر وذلك في القتل خطأ كما لو اكرهه على رمي
صيد فرماه فاصاب انسانا كانت الدية على عاقلة المكره لانه لما اكرهه بالملجي والانسان
مجبول على حب الحياة اقدم عليه وان كان حراما فعارض الاختيار الفاسد اختيارا صحيحا
فكان المكره بالفتح آلة بمنزلة سيف او عصا وخرج من البين وصار الفعل مضافا الى

المحامل

المحامل وكذلك اتلاف المال يضاف الى المحامل هذا كله اذا كان بالملجي واما اذا كان
بغيره كالاكراه بحبس او قيد فلا ينسب الفعل الى المحامل بل يكون العقود والضمان
على الفاعل بخلاف ما اذا اكره على البيع والشراء حيث يفسد البيع وان كان الاكراه
بغير الملجي لان صحتهما تتوقف على الرضا واما نقل الفعل الى المحامل فانما يكون عند
فساد الاختيار بواسطة ترجيح الاختيار الصحيح على الفاسد

وحرمة الاشياء مثل ما عرف ... تنوعت فحرمة لا تنكشف
ولم يكن منوطة برخصه ... كقتل مسلم فتلك غصه
وكالزنا منه ومنها المنكشف ... كالخمر والميت فذا ايضا عرف

شروع في بيان اثر الاكراه في المحرمات بالاسقاط وعدمه والمحرمات انواع فمنها حرمة لا ترتفع
بالاكراه ولا يتعلق بها رخصة كقتل المسلم وكذا جرحه لان دليل الرخصة خوف التلف والمكره
والمكره عليه سواء لانه كما يتلف المكره لو لم يقدم على قتله يتلف المكره عليه لو اقدم على
قتله فسقط الكره في حق تناول دم المكره عليه للتعارض بينهما فيحرم القتل وكالزنا
منه يعني من الرجل لما فيه من فساد الفراش ان كانت منكوحة الغير وضياع النسل ان لم
تكن وذلك بمنزلة القتل حكما للولد فيحرم كالقتل وانما قيد بالزنا من الرجل لانها لو اكرهت
على التمكين من الزنا رخص لها في ذلك لان التمكين ليس قتلا حكما لان نسب الولد لا ينقطع
عنها وانما ذلك في فعل الرجل ولذا لو اكرهت على الزنا بالحبس لا حد لان الحامل يوجب الرخصة
فاورث القاصر شبهة بخلاف الرجل فانه اذا اكره على الزنا بالحبس يحد وقوله ومنها المنكشف
اي النوع المنكشف وهو الحرمة التي يسقط بالاكراه كالخمر والميتة والخنزير فان حرمتها
لم تثبت بالنص الا عند الاختيار قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم
اليه فان الاستثناء من التحريم اباحة وذلك لمن اضطر الى هذه الاشياء بجوع او عطش حيث
يباح له ذلك فيثبت ان لا حرمة في ذلك حالة الاكراه فاذا امتنع من التناول صار مضيعا
دمه آثما ان كان عالما بسقوط الحرمة والا فيرجى ان لا يأثم لانه قصد التحرز عن الموضع
خفي فيعذر بالجهل وهذا اذا كان بالملجي فلو كان بالقاصر كالقيد والحبس لم يحل له
التناول لكن لو شرب لا حد عليه استحسانا لقيام الشبهة بخلاف المكره بالقاصر على
القتل فانه يقتص كما بينا

ثم صلاته مع السلام على النبي المصطفى التهامي
والـه وصحبه الامجاد والتابعين مرشد العباد

وحرمة ليست تكون تنكشف لكن برخصة تكون تتصف
وذا كالاكراه فى ان يجرى على اللسان منه لفظ الكفر

فان اجراء كلمة الكفر على اللسان حرام لانه كفر وهو لا يحتمل السقوط لان التوحيد واجب على العباد ابدا فلا تسقط حرمة الكفر بالاكراه الا انه رخص اجراؤها بالاكراه بشرط اطمينان القلب بالنص فى قصة عمار لما روى ان المشركين اخذوه ولم يتركوه حتى سب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وذكر الهتهم بخير فلما اتى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال له ما وراك قال شرما تركونى حتى نلت منك وذكرت الهتهم بخير فقال كيف وجدت قلبك قال مطمئنا بالايمان قال عليه الصلاة والسلام فان عادوا فعد معناه الى الطمانينة وفيه نزل قوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان ولان فى اجراء كلمة الكفر فوات التوحيد صورة لا معنى لاطمينان القلب بالايمان فلو امتنع من ذلك فات حقه فى النفس صورة ومعنى فاجتمع حق العبد فى النفس وحق الله فى الايمان فيترجح حق العبد لحاجته وان الله لغنى عن العالمين ومن هذا النوع سائر حقوق الله تعالى مثل افساد الصلاة والصوم وقتل صيد الحرم وفى الاحرام

وحرمة للانكشاف تقبل وما بالاكراه لها تحول

انواع يعنى من المحرمات حرمة تحتمل السقوط فى الجملة باسقاط من له الحق لكنها لا تتحول بالاكراه ولا تسقط به لكنها تحتمل الرخصة بالاكراه كاكل مال الغير فانه لا يحل لقوله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل ولان حرمته وعصمته لحق صاحبه وهى باقية وهى وان سقطت باباحة المالك لا تسقط بعذر الاكراه وانما يرخص فى ذلك لان حرمة النفس فوق حرمة الاموال فجاز ان يجعل وقاية للنفس ولو استوفاه ضمنه لبقاء عصمته كما اصابته مخمصة فانه يحل له تناول مال الغير رخصة لا اباحة مطلقة لان حرمة لحق العبد الا انه عارضه امر فوقه وهو الاكراه والاضرار

قدين ان للقتل فيهما صبر فانه هو الشهيد المعتبر

يعنى انه اذا صبر على القتل فى اجراء كلمة الكفر وتناول مال الغير حتى قتل صار الشهيد المعتبر هو لبقاء الحرمة كما بينا فكان باذلا مهجته فى رضى الله سبحانه وتعالى

وان للمحامد ما ليس يحصيه لسان الحامد

Süleymaniye Kütüphanesi
Kısım: AMCA ZADE HÜSEYİN PAŞA
Yeni Kayıt No:
Eski Kayıt No: 162